Carlos Morales

# Baruch Spinoza: TRATADO TEOLOGICO-POLITICO



La libertad del filosofar es la tesis central del *Tractatus theologico-politicus,* que Spinoza quiere defender de los abusos de la autoridad y de la «insolencia de los predicadores». En un Estado libre debe ser reconocido a cada uno el derecho de pensar lo que le parece y de manifestar su pensamiento: Spinoza asegura que la autonomía de los filósofos no perjudica la paz del Estado ni ofende en modo alguno el sentimiento religioso, sino que, por el contrario, ambos bienes quedan comprometidos cuantas veces no se respeta la libertad del pensamiento científico.

Spinoza considera un sin sentido los ataques dirigidos a la filosofía por parte de los teólogos de su tiempo, pues el carácter no científico y meramente práctico de la fe haría imposible cualquier incompatibilidad con la ciencia. La autonomía del filosofar tampoco debe ser impedida razonablemente por el Estado, ya que la protección de la libertad es, en último término, su fin y su razón de ser.

Estos temas se vuelven a proponer hoy de modo acuciante con los mismos textos de Spinoza, que son objeto de múltiples reediciones. No en vano, la incondicionada libertad de pensamiento se propugna como una aspiración fundamental en las sociedades occidentales.



EDITORIAL MAGISTERIO ESPAÑOL S.A.

Carlos Morales

# Baruch Spinoza

# TRATADO TEOLOGICO-POLITICO

CRITICA FILOSOFICA
E. M. E. S. A.

Colección Crítica Filosófica
Director: Luis Clavell
Editorial Magisterio Español, S. A.
Quevedo, 1, 3 y 5, y Cervantes, 18 - Madrid-14


*Depósito legal: M. 2.846-1978*
*I. S. B. N.: 84-265-5315-X*
*Printed in Spain*
*Impreso en Gráficas Reunidas, S. A.*
*Avda. de Aragón, 56 - Madrid-27*

# INTRODUCCION

## 1. NOTA BIOGRAFICA

Baruch de Spinoza nació en Amsterdam, el 24 de noviembre de 1632. Procedía de una familia de judíos portugueses —originarios de España—, emigrados a Holanda a finales del siglo XVI, y fue educado de acuerdo con las tradiciones de sus antepasados en la escuela de la comunidad judía de Amsterdam. Allí aprendió el hebreo —las lenguas que hablaba eran el portugués y el castellano—, el Antiguo Testamento y el Talmud, código de la doctrina judía post-bíblica, principalmente jurídica, fruto de las interpretaciones de la Ley hechas por los escribas. También se familiarizó con las especulaciones de la Cábala —conjunto de doctrinas filosóficas y simbólicas, influidas por la tradición neoplatónica, que los antiguos judíos se transmitían por vía de tradición—, y con los filósofos judíos de la Edad Media, como Moisés Maimónides.

Terminados los estudios en la escuela, adquiere por su cuenta una vasta cultura, especialmente gracias a Van der Ende, que dirige sus estudios de matemáticas y de filosofía cartesiana, así como su perfeccionamiento en la lengua latina. Van der Ende era un católico de Amberes, que después de estar a punto de hacerse jesuita, pasó a ser un librepensador. La influencia de este personaje en Spinoza está fuera de toda duda. Se le considera, en particular, como el cauce a través del

que le llegó la obra de los pensadores naturalistas, como Lucrecio y Giordano Bruno.

Conforme avanza en sus estudios, Spinoza se va separando progresivamente de la religión judía y de la sinagoga. Aparte de otros motivos que pudieron influir en este alejamiento gradual, se ha de contar la misma formación racionalista que recibía [1]. Apreciado por su ingenio y destinado a ser rabino, sus correligionarios intentaron repetidas veces, sin éxito, que permaneciera fiel, si no a la fe judía, al menos a las prácticas externas.

Desde la muerte de su padre, en 1654, se separó aún más de la sinagoga y así, el 27 de julio de 1656, fue excomulgado solemnemente. Entonces, se retiró a un suburbio de Amsterdam, donde, protegido por amigos influyentes, responde a la excomunión con la *Apología para justificarse de su abdicación de la Sinagoga*, que algunos autores consideran como un precedente del *Tractatus theologico-politicus*, en lo referente a la crítica de la religión y de la Escritura, y a su interpretación de la historia del pueblo judío.

Acentuó su trato con unas sectas cristianas, los Mennonitas y los Colegiantes, cuyo denominador común era la defensa de un cristianismo «tolerante» y sin dogmas, que pretendían un comportamiento moral conforme al Evangelio, pero dejando a un lado las verdades cristianas. La huella de este modo de entender la religión es muy marcada en Spinoza.

Para sostenerse económicamente, se ocupa en el oficio de pulir lentes para instrumentos ópticos, lo que le permite llevar una vida más bien tranquila y retirada, y escribe el *Breve tratado sobre Dios, el hombre*

---

1 «Il Rabbi Morteira fu el vero maestro di Spinoza. Veneziano di origine, egli interpretava razionalmente la Bibbia e tendeva ad escluderne gli elementi soprannaturali, ricollegandosi all'insegnamento di Maimonide» (R. Cantoni, *Introduzione a la Etica e Trattato teologico-politico*, Unione Tipografico-Editrice Torinese, Torino, 1972, p. 18).

*y su felicidad.* Quizá fue por estos años, cuando comenzó a tejerse en torno a Spinoza una especie de leyenda, que le presenta como un místico ajeno a todo exceso, bondadoso y desprendido de las riquezas... Esta imagen ha ido perdiendo crédito, aun en autores que no ocultan la simpatía por su figura[2]: algunos llegan a afirmar que esa fama era fruto más bien de una estudiada actitud de Spinoza[3].

A partir de este momento, sostiene una intensa correspondencia con diversas personalidades de su época, sobre los temas de su pensamiento, aclarando puntos más oscuros de sus escritos que hacía circular privadamente y, a veces, de modo parcial, entre sus conocidos o amigos.

En 1660 se traslada a Rijnsburg, un pueblo cercano a Leyden. Allí redacta su exposición de la filosofía cartesiana, *Principia philosophiae cartesianae* y los *Cogitata metaphysica,* que son las dos únicas obras publicadas en vida con su nombre. También comienza a trabajar en el *Tractatus de intellectus emendatione,* y en la más famosa de sus obras, la *Ethica,* terminada en 1665.

---

2 «La figura di Spinoza è, per buona parte, avvolta dalla leggenda e da un romanticismo di maniera. Se rompiamo i veli deformati dell'immaginazione leggendaria e romantica, che volentieri trasforma gli uomini in santi o in criminali, ci appare un uomo molto più realistico e concreto di quello trasfigurato da una tradizione passionale e poco attendibile. Spinoza non nacque nella provertà e non visse nella oscurità, non fu uno spirito solitario e astratto, rapito nella contemplazione mistica di Dio, non trascorse un'esistenza insolata da ogni contatto con il mondo, con la società e con i problemi del suo tempo. E neppure fu un pensatore di vocazioni rigoristiche o ascetische» (ídem, *o. c.,* p. 9).

3 «Toute sa vie, Spinoza a gardé un masque si bien appliqué sur ses traits, que seule ses familiers les plus intimes ont eu, par instant, l'idée de sa personnalité véritable. Il a observé, avec un soin minutieux, la devise gravée sur son cachet: 'Prends garde'» (M. Rivaud, *Documents inédits sur la vie de Spinoza,* en «Revue de metaphysique et morale», avril 1934, p. 260).

En 1663 vuelve a Voorburg, cerca de La Haya, donde frecuenta los círculos liberales, y hace especial amistad con el físico Huygens y con Jean de Witt, por entonces Gran Pensionado de Holanda. Con su protección, en 1670 publica, de modo anónimo, el *Tractatus theologico-politicus*, que levantó, no sólo en Holanda, airadas protestas por sus ataques a la religión.

La hostilidad que provocó, unida a la muerte de su protector De Witt, hizo que las restantes obras se publicasen solamente después de su muerte. Hasta ese momento, sólo fueron enseñadas a los amigos de confianza. En Amsterdam, sus amigos tenían una especie de círculo, donde sus escritos eran leídos, interpretados y comentados con detalle; cuando surgían contrastes, acudían directamente a Spinoza. Este fue el origen de buena parte de sus cartas.

En 1673 recibe una carta de J. L. Fabritius, profesor de Teología en Heidelberg, en que le invitaba, por encargo del Elector del Palatinado, a ocupar la cátedra de filosofía en dicha universidad, y le prometía: «Tendréis la más amplia libertad de filosofar, de la cual confío en que no abusaréis al objeto de perturbar la religión públicamente profesada»[4]. Spinoza rechazó la oferta, en parte por motivos de salud, y porque consideraba que, dedicándose a la educación, tendria que renunciar a hacer filosofía; pero además, la respuesta manifiesta que la última recomendación hecha por Fabritius pudo pesar lo suyo en la decisión: «Yo no sé dentro de qué límites debe comprenderse la libertad de filosofar para que no parezca que yo quise turbar la religión públicamente profesada: ya que los cismas no nacen tanto del amor ardiente a la religión cuanto de la variedad de los afectos humanos, del espíritu de contradicción, que todo lo suele estropear y condenar, aunque esté bien dicho. Y si de esto he tenido ya experiencia incluso en la soledad de mi vida privada, bas-

[4] *Ep.* XLVII, ed. Gebhardt, t. IV, p. 262.

tante más deberé temer cuando haya llegado a ese alto grado de dignidad» (Ep. XLVIII).

Muere el 21 de febrero de 1677, a los cuarenta y cuatro años, minado por la tuberculosis, que padecía desde joven [5]. En noviembre del mismo año aparecen, publicadas por sus amigos, todas sus obras, con el título B. d. S., *Opera posthuma* [6].

## 2. EL «TRACTATUS THEOLOGICO-POLITICUS» [7]

Ya hemos dicho que esta obra fue de las pocas publicadas en vida de Spinoza, hacia el año 1670. Cinco años antes, en una carta a su amigo Oldenburg, anunciaba que había comenzado la composición de un «tratado sobre la Escritura», e indicaba las razones que le movían a hacerlo: «1) Los prejuicios de los teólogos: sé que tales prejuicios sobre todo impiden a los hombres

---

[5] Las circunstancias que rodearon la muerte de Spinoza son muy confusas. Según unos, estaba solo en ese momento; otros afirman que le acompañaba su amigo el médico Louis Meyer, aunque hay quienes dicen que no era éste sino Schuller. En algunas biografías se dice que Spinoza mismo había pedido que se le suministrara una fuerte dosis de opio o jugo de mandrágora; en otras, se lee que el filósofo mandó correr las cortinas de su lecho, para que nadie le viera en los últimos momentos de agonía, e incluso se ha escrito que murió gritando «Oh, Dios, ten misericordia de mí, pecador»; según otros, murió dulcemente, convencido de haber enseñado la verdad: «L'hypothèse du suicide nous parait la plus plausible. Elle concorde mieux que toutes les outres avec les circonstances de la mort» (P. Siwek, *Spinoza et le panthéisme religieuse*, Paris, 1950, p. 102).

[6] Según algunos autores, Spinoza, al morir, había pedido que se quemaran todos sus papeles, pero sus amigos no respetaron su última voluntad. Sin embargo, para otros, fue él mismo quien encargó que se publicasen después de su muerte.

[7] En el presente análisis se ha usado el tomo III de la edición latina de Carl Gebhardt, Heidelberg, 1924. Después de cada cita, se hace notar solamente la página y las líneas que corresponden a esa edición. La traducción es nuestra. De los textos citados que nos han parecido más relevantes, ofrecemos a pie de página su versión original.

aplicarse al estudio de la filosofía y quiero por eso empeñarme en ponerlos al descubierto y en apartarlos de la cabeza de los más sagaces; 2) La opinión que tiene de mí la gente, que no cesa de acusarme de ateísmo: por lo que me siento forzado a alejar de mí esta acusación lo más que pueda; 3) La libertad de filosofar y de expresar lo que se piensa; libertad que yo siento el deseo profundo de afirmar y defender por todos los modos y que es obstaculizada por la autoridad y por la insolencia de los predicadores» [8].

El tono en que formula Spinoza esas razones, transparenta un interés especial por escribir el *Tractatus* [9] y, de hecho, interrumpió la composición de la *Ethica*, ya adelantada, para dedicarse a este nuevo trabajo.

Parece ser que, junto a estas razones personales, Spinoza tuvo también otro motivo, más bien práctico, para dedicarse con tanto ahínco a la tarea: el Gran Pensionado de Holanda, su amigo Jean de Witt, le había pedido que avalase, en el plano de las ideas, sus orientaciones de gobierno: en concreto, los principios de la tolerancia religiosa y de la absoluta soberanía del Estado, también sobre la Iglesia. En realidad no se trata de una nueva motivación, pues estas directrices políticas son una consecuencia inmediata de lo que

---

[8] «Ad id vero me movent: 1) Praeiudicia theologorum; scio enim, ea maxime impedire, quo minus homines animum ad philosophiam applicare possint: et igitur patefacere atque amoliri a mentibus prudentiorum satago. 2) Opinio, quam vulgus de me habent, qui me atheismi insimulare non cessat: eam quoque averruncare, quoad fieri potest, cogor. 3) Libertas philosophandi dicendique quae sentimus; quas asserere omnibus modis cupio, quaeque hic ob nimiam concionatorum authoritatem et petulantiam utcumque supprimitur» (Ep. XXX; Spinoza, *Opera*, ed. Gebhardt, Heidelberg, 1924, t. IV, p. 166).

[9] Estas acusaciones representaban una crítica a fondo de su sistema: «La vivacità della reazione manifesta la consapevolezza di Spinoza che il conflitto toccava l'essenza e il significato ultimo del problema della verità» (C. Fabro, *Introduzione all'ateismo moderno*, 2.ª ed., Editrice Studium, Roma, 1969, vol. I, pp. 142-143).

Spinoza se propone demostrar como esencia de la religión, y de lo que entiende por «libertad de filosofar».

Esta libertad del filosofar es, en el fondo, la tesis central de toda la obra, como afirma explícitamente en el prefacio al *Tractatus*: «puesto que me ha tocado el raro privilegio de vivir en una república, en la que a cada uno le es concedida completa libertad de juicio y libre elección del culto divino más conforme a sus propias inclinaciones; en una república en la que nada es más precioso ni más dulce que la libertad, he creído que no haría una cosa desagradable ni inútil, demostrando no sólo que esta libertad, si es concedida, no perjudica al sentimiento religioso y a la paz civil, sino que más bien, si es suprimida, provoca con la propia ruina, la ruina de la paz civil y del mismo sentimiento religioso» (pp. 390-391). Y ésta es, de hecho, la explicación que añadió al título de la obra: *Tratado teológico-político* que contiene algunas disertaciones, en las que se demuestra que, no sólo la libertad de filosofar puede ser admitida sin prejuicio para el sentimiento religioso y para la paz civil, sino que, además, esa libertad no puede ser suprimida sin causar la ruina de la paz civil y del sentimiento religioso» [10].

La demostración de esta tesis será formulada en las dos conclusiones más importantes del *Tractatus* que, en cierto modo, coronan las dos partes en que puede dividirse. Los quince primeros capítulos, de contenido preferentemente teológico, se concluyen afirmando que, si la fe (o la teología, que Spinoza confunde con la fe) tiene un carácter práctico y precientífico, entre ella y la filosofía no puede haber contrastes ni incompatibilidades. En los cinco restantes capítulos, centrados más bien en aspectos políticos, la conclusión es que, en un Estado libre, debe ser reconocido a cada uno el derecho

---

10 «*Tractatus theologico-politicus*, continens dissertationes aliquot, quibus ostenditur libertatem philosophandi non tantum salva pietate et Reipublicae pace posse concedi sed eadem nisi cum pace Reipublicae ipsaque pietate tolli non posse.»

de pensar lo que le parece, y de manifestar su pensamiento: la libertad de filosofar no perjudica la paz del Estado, ni el sentimiento religioso, ya que lo mejor es actuar con libertad; es más, los dos resultan comprometidos, cuantas veces no se respete la libertad del pensamiento científico.

Es evidente que, para llegar a estas conclusiones, ha sido preciso establecer una particular noción de religión y concebir el Estado de un modo también peculiar. Las páginas del *Tractatus* pretenden conducir al lector, por sucesivos pasos, a la aceptación de dichos presupuestos, de modo que las conclusiones broten como algo lógico.

Comienza Spinoza por establecer la verdadera índole de las profecías, de la autoridad de los profetas, y de la condición de Israel como pueblo de Dios, de modo que la religión revelada quede situada en un terreno puramente práctico, sin contenidos especulativos y, por tanto, sin relación con la razón. A continuación, se ocupa de la ley divina y de los milagros, para mostrar que nada de lo que dice la Escritura, en este sentido, supera al poder de la razón, sino que, en todo caso, es otro modo de enseñar algunas verdades, que son accesibles al intelecto humano.

En este punto, Spinoza hace como un paréntesis para explicar con detalle el método de interpretación de la Escritura que está usando, e ilustra su utilidad con una serie de cuestiones de autenticidad referidas al Antiguo Testamento. Finalmente, formula las tesis más importantes, acerca de lo que considera como el verdadero contenido de la Escritura y su finalidad, qué es la fe y sus principios fundamentales, hasta llegar a la última conclusión, que hemos mencionado: la razón y la fe no tienen nada en común.

Para demostrar el segundo punto, referente a la política, Spinoza comienza definiendo el derecho natural y el derecho civil, de modo que el poder del Estado aparece como garante de la libertad social, y con unos

límites dictados por su misma razón de ser. El caso del pueblo judío es, para Spinoza, un exponente claro de la teoría del Estado propuesta, que muestra así toda su validez.

Al final de toda la obra, lo que Spinoza pretendía aparece con claridad: la libertad de filosofar no está sometida a la religión, puesto que ésta es algo exclusivamente práctico, y debe ser respetada por el Estado, ya que la protección de la libertad es, en último término, su fin, y para eso ha sido creado

Este breve resumen muestra ya que el proyecto de Spinoza y su libertad de filosofar son algo más ambicioso y radical que una simple defensa de las libertades individuales, al estilo del liberalismo, y algo muy distinto también de la defensa de la verdadera libertad personal. Por otra parte, el *Tractatus*, aun teniendo esos objetivos precisos, está lleno de afirmaciones sobre casi todos los temas filosóficos: unas veces se hacen de paso, otras con más detenimiento, pero nunca pueden dejarse de lado como accidentales, porque en sí mismas ya significan mucho, y porque suelen tener peso decisivo en las argumentaciones posteriores. Spinoza saca en esta obra las consecuencias a los principios de su filosofía, establecidos principalmente en la *Etica*[11]. Añádase a esto que la misma argumentación en el *Tractatus* sigue una lógica inaferrable para quien desconoce el punto de partida de la filosofía spinoziana y que, no raras veces, da un nuevo contenido a términos de larga tradición filosófica.

Por eso, para entender a fondo esta obra y penetrar en la coherencia de todos sus pasos, de modo que la crítica filosófica no se reduzca a los aspectos superfi-

---

11 Aunque ya hemos dicho que Spinoza interrumpió este trabajo para componer el *Tractatus*, según muchos autores, la *Ethica* ya estaba redactada, al menos en sus cuatro quintas partes. En cualquier caso, Spinoza estaba en posesión de los principios de su propio sistema.

ciales, se requiere tener una visión radical de los principales puntos de la doctrina de Spinoza. Una vez en posesión de estos elementos estamos en condiciones de comprender mejor el porqué del *Tractatus* y de cada uno de los pasos que da en esta obra.



# LA FINALIDAD DEL «TRACTATUS» A LA LUZ DE SUS PRESUPUESTOS

## 1. EL INMANENTISMO METAFISICO

### A) EL METODO DE SPINOZA

*Una intención ética y la intuición de Dios*

Aunque la obra de Spinoza parezca, a primera vista, una elaboración intelectual rigurosamente técnica, tiene sin embargo una intención fundamental de carácter ético: le interesa, sobre todo, mostrar el modo de alcanzar la felicidad, una vez determinado en qué consiste. De ahí el título de su obra más importante, *Ethica*, que abarca todo el conjunto de su sistema.

Por eso, si bien su filosofía se propone, como en Descartes, encontrar la verdad por procedimientos racionales y científicos, lo hace con un propósito que, en último término, es más práctico que teórico: resolver el problema moral del sentido de la vida humana, y encontrar el camino para alcanzar la verdadera felicidad. De esta intención son un claro testimonio las palabras con que inicia su *Tractatus de intellectus emendatione:* «Después que la experiencia me enseñó que todos los acontecimientos ordinarios de la vida común son vanos y fútiles; y que todo aquello que para mí era causa u objeto de temor, no tenía en sí nada de malo ni de bueno, sino en cuanto mi ánimo se dejaba conmover: decidí finalmente buscar si existía algún bien

verdadero y capaz de comunicarse a nosotros, un bien tal que fuera capaz de saciar por sí solo el alma, abandonados todos los otros bienes; en definitiva, algo que una vez encontrado y poseído me permitiere gozar de una continua y suprema alegría, para siempre» [1].

Esta felicidad buscada consiste en la posesión del sumo bien, que lleva la naturaleza humana a su perfección suprema; y como el intelecto es su parte más excelente, la mayor perfección del hombre sólo puede estar en la perfección de esa potencia, que consiste en «el conocimiento de la unión que la mente humana tiene con toda la naturaleza». Esto exige ante todo un método que sea capaz de proporcionarnos la verdad acerca de todas las cosas, mediante una reforma del entendimiento: «lo primero que debe hacerse, ante todo, me dispongo a reformar el intelecto, es decir, hacerlo capaz de entender las cosas de modo tal, como es necesario para que alcancemos nuestro fin» [2].

Es la búsqueda de la felicidad como algo que el hombre se da a sí mismo, gracias al entendimiento y mediante un esfuerzo por superar toda una serie de limitaciones —ignorancias, pasiones— que impiden alcanzar ese verdadero bien. Se trata del afán de autoafirmarse, de autoposeerse, de modo que, en último término, el hombre encuentra su felicidad, no en acoger un orden que le viene dado desde fuera, sino en alcanzar una comprensión tal de su ser, que elimine toda parcialidad: salir de una visión parcial de la realidad, para alcanzar el conocimiento omnicomprensivo del todo.

Empujado por esta ansia de autocomprensión, que es lo verdaderamente decisivo en su filosofía, Spinoza

1 Ed. Gebhardt, t. II, p. 9.

2 «Ad primum, quod ante omnia faciendum est, me accingam, ad emendandum scilicet intellectum, cumque aptum reddendum ad res tali modo intelligendas, quo opus est, ut nostrum finem assequamur» *(Ibidem)*.

se propone establecer, ante todo, un método que le permita alcanzar esa felicidad y, una vez establecido, elaborar todo su sistema. Pero, en realidad, sucede lo mismo que en Descartes: el método engendra la doctrina y ésta, a su vez, justifica el método.

En la base de su método para alcanzar la verdad están ya puestos los puntos firmes de su doctrina y, en particular, un *a priori* filosófico de carácter inmanente (como en Descartes había sido el *cogito*) que condiciona todo lo demás, y que es afirmado sin posible demostración —como cualquier punto de partida—, pero también sin evidencia alguna: la idea de Dios como Sustancia única e infinita. La felicidad estará en saberse manifestación de esa Sustancia, siendo así el hombre también *causa sui.*

Esta idea, que Spinoza pudo tomar de los neoplatónicos, va a cobrar una importancia clave en su sistema, gracias a la herencia cartesiana de las ideas claras y distintas y de la deducción. Para Spinoza, la idea de Dios (la Sustancia o Naturaleza) es la primera, tanto en el plano lógico como ontológico, de modo que, a partir de Dios, quiere deducir —*more geométrico*— tanto las ideas restantes como el mundo y todos los entes. Por tanto, las ideas claras y distintas serán aquellas que se deduzcan de Dios como único principio metafísico, es decir, que son adecuadas a la Primera Idea y, por tanto, su criterio de veracidad es intrínseco: se autotestimonian como verdaderas sin necesidad de una referencia al objeto.

En la metafísica del ser, se parte de la realidad de los entes como lo inmediato y se asciende a Dios como causa de estos seres; pero causa trascendente y personal que lo ha creado todo libremente y, por tanto, sin posibilidad de salvar el salto ontológico entre Creador y criatura, mediante una *deducción,* ni en el plano de las ideas ni, tampoco, en el plano del ser. De Dios sólo es posible deducir sus atributos divinos, como perte-

necientes a su esencia, que son igualmente trascendentes.

En cambio, Spinoza invierte por completo el proceso y parte de la intuición de Dios como la primera idea y la primera realidad, y pretende deducir todos los demás seres de ese primer principio[3]. Este mismo planteamiento ya es una formulación de panteísmo, pues sólo cabe esa *deducción* cuando se considera que el mundo deriva de Dios con necesidad de naturaleza, como sus atributos y, por tanto, cuando se niega la trascendencia divina.

Pero como no es verdad que las cosas procedan necesariamente de Dios, el método de Spinoza no logra su objetivo: no consigue «deducir» los seres a partir de Dios. Aunque le dé la apariencia de un método riguroso, en realidad se ve obligado a recurrir continuamente a los datos de experiencia: ideas confusas que intenta convertir en claras y distintas, y presentar como deducciones necesarias de la Sustancia.

## *Los tres grados de conocimiento y la verdad*

Con este punto de partida resulta comprensible su epistemología, que formula, con ligeras variantes, tanto en el *Tractatus de intellectus emendatione* como en la *Ethica*[4].

---

3 «Para servirnos correctamente de nuestro entendimiento en el conocimiento de las cosas debemos conocerlas en sus causas; ahora bien, siendo Dios la causa primera de todas las cosas se sigue que el conocimiento de Dios precede por naturaleza *(ex natura rerum)* al conocimiento de todos los demás objetos; y así el conocimiento de todas las demás cosas debe derivarse del de la causa primera» *(Korte Verhandeling...*, 2.ª parte, c. 5, ed. Gebhardt, t. I, p. 64).

4 Esta obra posterior se explica en la II parte, lo que es una prueba más de que el método no es sino consecuencia del concepto de Dios, puesto en la I parte.

Spinoza distingue tres tipos de conocimiento:

1.º El primer grado es el conocimiento por los *sentidos externos:* «de las cosas singulares representadas por los sentidos en modo mutilado, confuso y sin orden al intelecto» [5], es decir, la percepción sensible de un objeto singular; y por los *sentidos internos:* «Es la percepción que tenemos por lo que oímos a otros o por otro signo, que se denominan *según los casos*» [6], y que llama también *opinión* o *imaginación.* La expresión *ex auditu* que emplea Spinoza para definir este tipo de conocimiento no puede menos de recordar, por contraste, el texto de San Pablo a propósito de la fe: *fides ex auditu* (Rom. X, 17). Mientras para S. Pablo es el conocimiento supremo, para Spinoza es todo lo contrario.

Este tipo de conocimiento es imperfecto, confuso, incoherente, al no proceder de una deducción a partir de sus causas o de unas premisas. Un rasgo peculiar suyo es la pasividad del sujeto que conoce: es decir, es algo recibido, que el sujeto no elabora, y en esa misma medida está expuesto al error; en el mejor de los casos no pasa de ser una opinión.

2.º El conocimiento que está en un segundo lugar es el que procede de *la razón:* «... Del hecho que tenemos nociones comunes e ideas adecuadas de las propiedades de las cosas... y este modo de considerar las cosas lo llamaré razón y conocimiento de segundo género» [7]. Se trata de un conocimiento que se obtendría por deduc-

---

5 «Ex singularibus, nobis per sensus mutilate confuse, et sine ordine ab intellectum repraesentatis» *(Ethica,* II, Prop. XL, schol. 2.º).

6 «Est perceptio quam ex auditu aut ex aliquo signo, quod vocant ad placitum, habemus» *(De Intellectus emendatione,* ed. Gebhardt, t. II, pp. 11-12). En la *Ethica* da una descripción muy parecida: «Ex signis, ex gr., eo quod auditis aut lectis quibusdam verbis rerum recordamur, et earum quasdam ideas formamus similes iis, per quas res imaginamur» *(Ibidem).*

7 *Ethica,* II, Prop. XL, schol. 2.º

ción matemática, es decir, por una demostración que permite deducir unas propiedades a partir de los principios próximos: como las características de un triángulo se derivan de su definición.

Sin embargo, en contra de un generalizado error, conviene aclarar que el método matemático no es una deducción pura, sino que sus primeros principios, a partir de los cuales proceden las demostraciones, y los axiomas que presenta como inicio de sus argumentaciones, proceden de la experiencia, entendida como observación de la realidad; se alcanzan por vía de inducción [8].

En la medida que se ha pasado a una mayor actividad del sujeto cognoscente, en ese mismo grado se

---

[8] «Es imposible contemplar los universales sin inducción. Esto es más manifiesto en las cosas sensibles, pues merced a la experiencia que tenemos de los singulares sensibles, adquirimos un conocimiento universal (...). Podría dudarse de ello, sobre todo respecto a los conocimientos abstractos, como son los conocimientos matemáticos (...). También las cosas consideradas en abstracto se dan a conocer por inducción, pues en cada género de abstractos existen ciertos particulares que no son separables de la materia sensible, en cuanto son algo concreto. Aunque la línea sea una noción abstracta, *esta* línea, que es en materia sensible, en cuanto está individualizada no puede abstraerse, pues la individuación proviene de *esta* materia concreta. Los principios abstractos, a partir de los cuales proceden las demostraciones, no se nos manifiestan sino desde ciertos casos particulares que percibimos con los sentidos, como por ejemplo, cuando vemos algún todo singular sensible, alcanzamos el conocimiento del todo y la parte y, considerando esto en varios, conocemos que cualquier todo es mayor que su parte» (S. Tomás, *In I Anal. Post.*, lect. 30). «El distanciamiento entre razón y experiencia —una de las notas características de la metodología moderna inspirada en Descartes— conduce precisamente a que no se sepa de dónde proceden las nociones primitivas y los axiomas, planteándose entonces el problema de su 'justificación'. Todos nuestros conocimientos universales, también los matemáticos, tienen su origen en el acto inductivo de leer una esencia en su expresión sensible» (Juan José Sanguineti, *La filosofía de la ciencia según Santo Tomás*, Eunsa, Pamplona, 1977, p. 226).

gana en perfección del conocimiento. Se trata de ideas verdaderas, adecuadas porque se habrían deducido de la idea de Dios, que es la causa de los entes singulares. Por tanto, en este grado de conocimiento, las ideas adecuadas acerca de los seres, nos permiten ver a Dios, conocer su esencia eterna e infinita, aunque aún no se trate del conocimiento perfecto, pues no ha alcanzado el saber omnicomprensivo, desde la totalidad.

3.º En tercer lugar está el grado más elevado de conocimiento, por *ciencia intuitiva (scientia intuitiva)*, que se alcanza una vez que la razón supera los anteriores grados. Pero esta intuición no es de un objeto cualquiera, sino que se refiere a un contenido único: es la intuición de Dios como razón de ser de todo lo demás, y en la que se conocen todas las cosas *sub specie aeternitatis*. Nuestra mente, en cuanto se conoce a sí misma y al cuerpo bajo una especie de eternidad, tiene, necesariamente, conocimiento de Dios y sabe que está en Dios y que es concebida a través de Dios[9].

Es evidente que si, para Spinoza, la deducción de ideas claras y distintas ha de fundarse en la intuición, ésta sólo puede ser de aquel principio supremo, a partir del cual todo podría deducirse, y que ha sido su punto de partida: Dios como Sustancia única e infinita, primera idea y primera realidad de la cual todo se deduce.

En el segundo grado de conocimiento se alcanzaría la esencia divina, es decir, Dios como Primera Idea, partiendo de las ideas adecuadas de las cosas particulares, recorriendo, en sentido ascendente, la cadena deductiva entre la idea adecuada y la Primera Idea. Sería, pues, como una contemplación de Dios en los seres particulares.

---

9 «Mens nostra, quatenus se et corpus sub aeternitatis specie cognoscit, eatenus Dei cognitionem necessario habet, scitque se in Deo esse et per Deum concipi» *(Ethica,* V, Prop. XXX).

En el tercer grado, por ser un conocimiento perfecto y adecuado, el intelecto desde la «cumbre» cognoscitiva —intuición de Dios— ve todos los seres particulares en la Sustancia, es decir, la totalidad del Ser único, en toda su variedad de atributos y modos, como el desplegarse infinito de la única sustancia, sin perder esa unidad, sino precisamente captando los seres particulares como pertenecientes a ese único Todo.

Esta es la máxima aspiración de la mente humana y su felicidad verdadera. Llegar hasta esa meta es la vida moral, a base de una especie de ascesis intelectual, que vaya dejando detrás los grados de conocimiento inferiores, y los obstáculos que presentan las pasiones: conseguir eliminar toda pasividad para llegar a la total actividad del que *se reconoce* como perteneciente al Todo único, y, por tanto, protagonista activo de todo su ser y su obrar.

### *La verdad como adecuación al entendimiento*

En esta exposición de los grados de conocimiento, según Spinoza, se advierte, inmediatamente, que el salto mayor se da entre el primero y el segundo grado, pues los dos últimos son conocimientos verdaderos, mientras que al primero se le niega esa categoría, y no pasa de opinión. Y esto es así, ante todo, por la pasividad que encierra el primer grado, en contraposición a la actividad de los otros dos. En un sistema inmanentista, donde la certeza se pone en íntima relación con la actividad de conciencia del sujeto, y en donde las ideas claras y distintas, como algo *producido*, son la aspiración máxima, no tiene nada de extraño que la *actividad* sea como la primera condición del verdadero conocimiento, y que el esfuerzo por buscar la verdad se traduzca en eliminar toda pasividad, todo lo que es dado. Es, por eso mismo, una actitud que rechaza la fe —la humana y la sobrenatural— como fuente de

saber, como modo de llegar al conocimiento de verdades, precisamente por tratarse de algo *recibido (ex auditu),* que no elabora el sujeto que conoce.

Pero esta actitud, no sólo significa un rechazo de la fe, sino también del verdadero conocimiento de verdades naturales, pues las cosas se nos presentan como algo dado, exterior al sujeto cognoscente independiente de él en su ser; por tanto, su conocimiento se puede decir que tiene carácter de algo causado: «La ciencia del entendimiento humano es causada, en cierto modo, por las cosas; de donde las cosas que se pueden saber son la medida de la ciencia humana; y así, lo que el entendimiento juzga es verdad, porque las cosas son así, y no al contrario. El entendimiento divino, en cambio, es causa de las cosas por su ciencia. Y, por consiguiente, su ciencia es la medida de las cosas, como el arte lo es de las cosas artificialmente hechas, que son perfectas, en la medida en que se ajustan al arte de que proceden. Y así puede establecerse la comparación entre la relación que hay del entendimiento divino a las cosas, y la que hay de las cosas al entendimiento humano» [10].

En Spinoza se advierte perfectamente ese criterio, que hace depender la verdad de la propia actividad, y que significa, en último término, usurpar un poder que sólo pertenece a Dios. Esta actitud, si bien se opone a la fe, aun antes se opone a la verdad, en lo que tiene de *recibida,* por el solo hecho de ser algo dado que no se *hace;* y procede, ante todo, de una decisión que madura en el afán de autoposeerse [11] y que, en último término, lleva a la pérdida del ser.

---

10 S. Tomás, *Summa contra gentes,* I, c. 61.

11 «El criticismo no es sólo una actitud contraria a la fe sobrenatural, sino también al conocimiento natural: es una actitud antipedagógica, que tiene más de voluntarista que de racionalista, porque obedece fundamentalmente a una decisión. El criticismo no se opone propiamente a la fe, sino a la verdad *recibida,*

Las ideas (conocimiento de segundo y tercer grado) se contraponen a la representación sensible (conocimiento de primer grado), por el mismo concepto spinoziano de la verdad, que significa, como en tantos otros puntos, un cambio radical en relación a lo que se entendía hasta entonces; es un concepto que está en plena coherencia con su método epistemológico.

Porque la verdad para Spinoza, no se refiere a la adecuación entre lo que se percibe y la mente, a través de la idea del objeto percibido, sino que la verdad se refiere a la idea en cuanto tal, sin ninguna relación al objeto: una idea, en la medida que es idea, es decir, que ha sido producida por el sujeto pensante, por ese solo hecho es *verdadera*; más aún, es *adecuada*, pero aquí el término adecuada no se refiere al objeto conocido, sino al espíritu que conoce, es la adecuación al pensamiento que la produce, en cuanto toda idea, por el mero hecho de serlo, es *verdaderamente una idea (vera idea)*. Basta leer la definición que da en la *Ethica* para darse cuenta de este planteamiento: «Por idea adecuada, entiendo una idea que considerada en sí misma sin relación al objeto, tiene todas las propiedades o denominaciones intrínsecas de la verdadera idea» [12]. Y dado que todas las ideas, si son verdaderas, proceden de Dios como Primera Idea y de El se derivan, una idea adecuada es, en último término, la que se manifiesta como unida a la Primera Idea, es decir, a Dios; por eso, una idea, en la medida que ha sido «deducida» de aquella primera, *por discurso* (conocimiento de segundo grado), o bien, en cuanto se contiene en la *intuición* de Dios (tercer grado), es verda-

---

sea cualquiera el modo de recibirla, y en consecuencia, se opone a la fe, que es una verdad doblemente recibida» (C. Cardona, *Metafísica de la opción intelectual*, Ed. Rialp, S. A., Madrid, 1973, 2.ª ed. corregida y aumentada).

[12] *Ethica*, II, Def. IV.

dera[13] y, por tanto, estos dos grados de conocimiento son necesariamente verdaderos.

Como se ve, esta noción de verdad se apoya completamente en el punto de partida: si ante todo, se *decide* que Dios es la Primera Idea, de la que se debe deducir toda otra idea, que será verdadera según esa conexión necesaria, la verdad, entonces, es algo que ya mira, ante todo y necesariamente, a ese proceso deductivo, porque sólo en él encuentra su razón de ser. Sin embargo, como en la realidad ese proceso deductivo riguroso es imposible, las ideas verdaderas de Spinoza no son verdaderas.

Una verdadera idea no podría no ser adecuada. Si el concepto de sustancia lleva a explicar el mundo como su deducción necesaria, sin salir de la unidad de la sustancia única, las ideas son verdaderas, es decir, se deben al pensamiento como sujeto activo, porque respetan ese orden, en relación a Dios: como una vez puesta la noción de triángulo, sus propiedades no pueden ser otras que las que son (por ejemplo, sus ángulos no pueden no sumar ciento ochenta grados).

Entre todas las ideas o modos del atributo infinito del pensamiento existe una concatenación estricta descendente, en cuanto todas proceden de la Primera Idea, y ascendente, en cuanto todas se remontan a la Idea primera. La verdad está en este encadenamiento intrínseco y riguroso de unas ideas con otras, hasta llegar a la Primera Idea, y, por eso, la falsedad de una idea se descubre sometiéndola a esa rigurosa deducción, aplicándole el principio de identidad o el de contradicción: si una idea es falsa, se llegará antes o después a una conclusión absurda y contradictoria; pero si es verdadera, la serie de deducciones nos llevará *necesariamente* hasta Dios, porque es verdadera, precisa-

[13] «Omnes ideae, quatenus ad Deum referuntur, verae sunt» (*Ethica*, II, Prop. XXXII).

mente en la medida que es capaz de recorrer un camino deductivo.

Por eso, el error es la consecuencia de prestar un asentimiento prematuro a cosas que aún no se ven con suficiente claridad como para emitir una idea, pues éstas, en la medida que proceden de la razón, son siempre y necesariamente claras y distintas y, por tanto, verdaderas, ciertas.

Para acabar de definir su método epistemológico, ya sólo queda conseguir discernir las ideas verdaderas de las falsas, y llegar al conocimiento consciente y reflejo de las ideas verdaderas. El criterio de discernimiento es la reflexión sobre las propias ideas, puesto que, si una idea es verdadera, necesariamente será *reconocida* como tal: no cabe tener una idea verdadera sin tener conciencia de su verdad (*Ethica*, II, 43); es decir, que la verdadera idea es su propio criterio. Es, pues, en la reflexión —«idea de la idea»— donde estriba la clave del itinerario que conduce a la felicidad, como suprema posesión de la verdad. Spinoza parte de la confianza absoluta en la razón y pone, al inicio, la Sustancia única divina, de la que se habrían desplegado necesariamente, en un doble proceso paralelo, las ideas y los seres particulares. Su método consiste en reconducir todo conocimiento a la idea de Dios, a la ciencia divina, recorriendo la cadena racional y necesaria que une lo finito y lo Infinito, y desde la intuición primera, ver todo el mundo finito como deducción necesaria de la Sustancia única (Dios) [14].

---

[14] La metafísica del ser también va de lo finito a lo Infinito; en concreto, parte de los entes para alcanzar la existencia de Dios; pero en el camino que llega a Dios partiendo de los seres finitos como efectos suyos, nunca se puede tener la pretensión de conocer a Dios de un modo intuitivo e inmediato, es decir, nunca se podrá conocer la esencia de Dios de modo que en ella se intuyan las esencias particulares de los entes; ni tampoco es posible poseer una idea de Dios que nos permita *deducir* las demás ideas, y mucho menos los seres, puesto que Dios ha crea-

Pero —repetimos— todo esto es un proyecto teórico, fruto de una decisión previa; en la práctica, Spinoza no logra «deducir» todas las ideas a partir de una primera, ni tampoco insiste demasiado en que lo está haciendo, pues una y otra vez acude a los datos de experiencia, que interpreta según los *a priori* de su filosofía, pretendiendo que sean verdades incontrastables.

## B) LA SUSTANCIA UNICA: «DEUS SIVE NATURA»

### *La Sustancia como «causa sui»*

Ya hemos dicho que el punto central del sistema filosófico de Spinoza es su concepto de *Sustancia,* pues una vez puesto y aceptado, todo lo demás son consecuencias.

El conocimiento parte de esta idea de la Sustancia, para deducir de ella todo lo demás. Por eso, la primera parte de la *Ethica* reúne todas las definiciones, axiomas y proposiciones, que concurren a un fin: afirmar la Sustancia (Dios o Naturaleza) como algo único e infinito, con sus atributos y modos, que servirán para salvar de algún modo la pluralidad.

Spinoza define la sustancia como «aquello que es en sí y es concebido por sí; o sea, aquello cuyo concepto no tiene necesidad del concepto de otra cosa del cual deba formarse» [15].

La primera parte de la definición *in se est* no presenta ninguna novedad, ya que es la definición de sustancia como contrapuesta a accidente: la sustancia es en sí, no necesita de un sujeto para ser. La novedad de Spinoza radica en el *per se concipitur,* que explica así:

---

do de modo libérrimo —no con necesidad—, desde su trascendencia infinita.

15 «Id quod in se est et per se concipitur; hoc est id, cuius conceptus non indiget conceptu alterius rei, a quo formari debeat» *(Ethica,* I, Def. III).

aquello «cuyo concepto no necesita del concepto de otra cosa a partir del cual deba formarse». Es decir, la sustancia, por su misma definición, es lo que no necesita causa, que es concebida sin referencia a ningún otro ser, que tiene en sí misma la razón de su ser.

En la medida que hace gravitar la noción de sustancia en la autosuficiencia en el ser, Spinoza anticipa el panteísmo de la unidad de la Sustancia que más adelante formula expresamente, pues una definición así sólo puede aplicarse a Dios; y por tanto, los seres finitos y limitados quedan excluidos de la categoría de sustancia, en cuanto dependen de una causa externa a ellos mismos.

Esta noción de sustancia remite inmediatamente a la definición de *causa sui*, que no por azar está puesta al inicio mismo, como primera definición: «Por *causa sui* entiendo aquello cuya esencia implica la existencia, o sea, cuya naturaleza no puede ser concebida sino existiendo» [16]. Puesta esta definición, por el argumento ontológico, que responde al modelo del conocimiento matemático, se concluye la existencia necesaria de la sustancia [17].

A partir de esas primeras nociones, Spinoza demuestra que esa Sustancia es infinita, eterna, perfecta y única. Y la llama Dios: «Por Dios entiendo un ser absolutamente infinito, esto es, una sustancia que consta de infinitos atributos, cada uno de los cuales expresa la esencia eterna e infinita» [18].

---

16 «Per causam sui intelligo id, cuius essentia involvit existentiam; sive id, cuius natura non potest concipi nisi existens» *(Ethica,* I, Def. I). En esta definición está presente una tautología, pues Spinoza no sale de una existencia ideal, del «concepto» de existencia: «... l'implicazione di essenza ed esistenza è dedotta *a priori* come puro rapporto di concetti: ciò di cui può parlare Spinoza è solo il 'concetto' di esistenza, l'esistenza ideale, ed allora l'espressione *essentia involvit existentiam* diventa pura tautologia» (C. Fabro, *o. c.,* vol. I, p. 170).

17 Cfr. *Ethica,* I, Prop. XI.

18 *Ibídem,* I Def. VI.

Por tanto, Dios es el único ser, la única Sustancia que existe. Sin embargo, Spinoza no puede soslayar la explicación de la pluralidad de seres, que se perciben de modo inmediato: el mundo, en definitiva. Niega que existan fuera de Dios, puesto que hay una Sustancia única, y así esos seres finitos pertenecen a Dios, no son otra cosa que manifestaciones de Dios, causadas por El, no como causa eficiente que exige poner fuera de sí el efecto, sino con una *causalidad inmanente:* Dios se explicita dentro de sí en los seres finitos cuya totalidad es El mismo.

## *Los atributos y los modos de la Sustancia*

Para explicar la pertenencia de los seres finitos al infinito, Spinoza habla de los *atributos de la Sustancia;* pero este término ya no designa las propiedades que se deducen de la esencia de Dios, sino que son los diversos aspectos que el entendimiento puede concebir como constitutivos de la esencia divina [19], las diversas maneras en que Dios puede ser concebido. Y por ser Dios infinito, le corresponden infinitos atributos, aunque sólo podemos conocer dos: el pensamiento y la extensión, que a su vez son infinitos, puesto que cada uno no es otra cosa que la esencia divina infinita, según un aspecto determinado. Por qué Spinoza afirma que los atributos son infinitos, y después señala que sólo conocemos dos, es una de las muchas afirmaciones gratuitas de su sistema y, en cierto modo, una incoherencia, pues si nuestra inteligencia contempla adecuadamente la esencia divina, no se ve por qué sólo conocemos dos; o bien si sólo conocemos dos, ¿con qué título se puede afirmar la existencia de infinitos atributos, que nos son desconocidos?

---

19 «Per attributum intelligo id, quod intellectus de substantia percipit, tanquam eiusdem essentiam constituens» *(Ibidem,* I, Def. IV).

Aunque esa afirmación carezca de fundamento, resulta claro el motivo: en la medida que convierte al pensamiento y la extensión en dos aspectos de un mismo ser, la Sustancia, ya no hay razón para hablar de dos esencias diversas y se resuelve así el dualismo entre mundo material y mundo espiritual, presente en Descartes.

De todas formas, la unidad de ser con dos atributos tan diversos no deja de plantear un problema, cuya solución no da Spinoza: la «cualidad» de ese ser único; es decir, la resolución última de la Sustancia en pensamiento o en extensión de modo que efectivamente se elimine todo dualismo; la ambigüedad en que dejó esta cuestión permitió la posibilidad de dos soluciones: una materialista y otra espiritualista, y que se presenten ambas como la verdadera interpretación del pensamiento spinoziano.

A su vez, estos atributos revisten diferentes modos; es decir, los modos son como las maneras finitas en que se muestran los atributos, las determinaciones finitas de la Sustancia [20]. Pero es importante notar que los modos no tienen más entidad que ésta: pertenecen a la Sustancia, y en su conjunto componen la Sustancia, el Todo infinito. Precisamente a través de los modos, la Sustancia se hace presente, se exterioriza. En apariencia, los modos definidos por Spinoza se asemejan al concepto de accidente *(esse in alio)*, ya que no tienen ser por sí, sino en los atributos a los que afectan: son las «afecciones de la sustancia». Sin embargo, se trata de algo radicalmente diverso, ya que el accidente es distinto de la sustancia (precisamente se define en contraposición a ésta: *esse in se*), mientras que el modo spinoziano no es otra cosa que determinación finita de la Sustancia, pero siempre y únicamente Sustancia.

---

20 «Per modum intelligo substantiae affectiones, sive id, quod in alio ut, per quod etiam concipitur» *(Ethica,* I, Df. V).

Cada uno de los atributos tiene infinitos modos, y su conjunto constituye el mundo: el mundo material es el conjunto de los modos del atributo divino de la extensión, y el mundo espiritual, el conjunto de los modos del atributo divino del pensamiento.

Pero como el mundo no es más que manifestación de Dios en su doble aspecto material y espiritual, la misma necesidad con que Dios existe se debe postular también del mundo, de modo que en éste reina una estricta necesidad. Y en la medida que el mundo material y el mundo espiritual son como las dos facetas de una única Sustancia, en ambos se da un estricto paralelismo en su desarrollo necesario: «Ordo idearum idem est ac ordo et conexio rerum» [21].

Por tanto, la relación entre el mundo y Dios es de identidad de ser, *son* la misma cosa, como explícitamente lo manifiesta Spinoza con la expresión *Deus sive Natura* [22]. Sólo hay una diferencia de puntos de vista: Dios es la *Natura Naturans* y el mundo es la *Natura naturata;* pero esta distinción, lejos de suavizar, acentúa aún más el monismo absoluto de carácter cósmico [23].

---

21 *Ethica*, II, Prop. VII.

22 «Videmus itaque homines consuevisse, res naturales perfectas, aut imperfectas vocare, magis ex praeiudicio, quam ex earum vera cognitione. Ostendimus enim in Primae Partis Appendice Naturam propter finem non agere; aeternum namque illud, et infinitum Ens, quod Deum, seu Naturam appellamus, eadem, qua existit, ex eadem ipsum agere ostendimus (Prop. XVI, p. 1). Ratio igitur, seu causa, cur Deus, seu Natura agit, et cur existit, una eademque est. *(Ethica*, IV, Praefatio, t. II, p. 206 s). Esta identidad está presente en Spinoza desde el primer momento (cfr. Ep. VI ad Oldenburg, concl., ed. Gebhardt, t. IV, p. 36; *Korte Verhandeling van God...*, c. II, § 12, ed. cit., t. I, p. 22).

23 «Voler introdurre o richiamare a questo proposito la distinzione spinoziana di *natura naturans* e *natura naturata*, come qualcuno ha pensato, non solo non elude ma conferma la posizione di monismo assoluto centrato sulla 'natura' come tale: Dio è la *natura naturans*, ossia la realtà ricondotta alla sua unità costitutiva e costituente in atto, ma nella natura e come natura

El mundo es producido necesariamente en la inmanencia de la Sustancia, con la misma necesidad que se deducen las propiedades de una noción matemática: de la noción de triángulo se deduce necesariamente que sus ángulos suman ciento ochenta grados y esto no puede dejar de ser así. El mismo Spinoza aduce con frecuencia este ejemplo como una confirmación de su determinismo absoluto. Por tanto, Dios se *manifiesta*, se *explicita*, en un mundo que no puede ser distinto a como es, puesto que se identifica con Dios, y Dios no puede ser distinto de lo que es.

A la luz de estas consideraciones, resulta coherente su método epistemológico, anteriormente expuesto: si Dios se despliega de ese modo necesario en los modos que constituyen el mundo, con un paralelismo estricto entre el mundo de los seres materiales y el mundo de las ideas, toda idea, si es verdadera, deberá deducirse de la Idea de Dios: no es más que un modo finito del pensamiento divino y necesariamente se adecúa a su objeto, ya que éste es el correspondiente modo finito de la extensión divina, en ese explicitarse simultáneo y paralelo de los dos atributos dentro de la Sustancia única.

*La libertad de naturaleza*

De cuanto se ha dicho se desprende, que en el sistema de Spinoza no queda lugar para la libertad, ni en Dios, ni mucho menos en las criaturas. Y, sin embargo, él habla de la libertad divina, porque, de nuevo, da a las palabras un contenido diverso: la única libertad que concibe Spinoza es la ausencia de coacción externa, lo que podríamos llamar espontaneidad natural, pero en realidad ese obrar viene dictado de modo necesario

---

per l'appunto. Alla *natura naturata* si riferiscono infatti la dualità degli attributi e la molteplicità dei modi, che non rompono ma saldano in modo indissolubile l'unità della sostanza ch'è espressa dalla *natura naturans*» (C. Fabro, *o. c.*, vol. I, p. 151).

por la propia naturaleza: Dios no puede obrar de otra manera a como lo ha hecho. Considerada así la libertad, solamente Dios es libre, pues si la Sustancia es única e infinita, fuera de la cual no existe nada, es absolutamente independiente y no cabe que exista nada exterior que la coaccione, que limite de algún modo su acción. Pero es libertad de *naturaleza*[24]: no «libertad de la voluntad» o de elección, puesto que el obrar divino es el ejercicio de esa causalidad inmanente como *causa sui* que se autoproduce de un modo necesario, de igual manera que puesta la noción de triángulo se deducen necesariamente sus propiedades, que no pueden no deducirse y mucho menos deducir *otras* diversas.

Si en Dios se da esta paradójica *libera necessitas*, en los seres no existe ni contingencia ni libertad, sino absoluta necesidad, puesto que no son otra cosa que los modos finitos en que se manifiesta la única Sustancia, que se deducen y están contenidos en la Sustancia, como sus propiedades. En este rígido determinismo del mundo (=Dios), que se convierte en una inmensa máquina autoproducida y autorregida con necesidad inexorable, la única libertad concedida al hombre por Spinoza será la del *reconocimiento* de su necesidad. Así queda excluida por completo —como veremos en el *Tractatus theologico-politicus*— la posibilidad de una intervención sobrenatural de Dios en la historia humana, como es el caso del milagro y la profecía.

## C) EL «PANENTEISMO» SPINOZIANO

### *La inmanencia metafísica*

Spinoza, para elaborar una filosofía en consonancia con su propósito de autoposeerse, encuentra un punto

---

[24] «Solamente Dios obra por libertad de naturaleza, no obligado por nadie» (*Ethica*, I, Prop. XVIII).

de apoyo decisivo en el principio de inmanencia, iniciado por Descartes, que llevará a una radicalización absoluta.

Descartes, partiendo de la duda generalizada, puso el *cogito* como inicio radical de todo conocimiento, de modo que la duda afecta incluso al propio ser, a menos que éste se reduzca al acto de conciencia. Es una posición que, en la medida que aspira a ser absoluta, excluye no sólo el propio ser como algo diverso del acto de conciencia, sino que igualmente queda comprometido el ser de Dios (en cuanto distinto realmente de la propia autoconciencia): «La remoción o ausencia de la posibilidad de una "presencia" (existencia) de Dios es la esencia misma (exigencia) del *cogito* en su ponerse en acto. O sea, es el mismo ponerse en acto del *cogito* lo que debe poner la verdad del acto (de conciencia) como fundamento de la verdad del contenido (de ser), derivando la verdad del contenido de la verdad del acto»[25].

Se obra así una total inversión, de modo que el ser ya no es fundamento del obrar, sino que es efecto del pensar humano, y la propia subjetividad se convierte, de esta manera, en la fuente autónoma de la verdad y del bien; y todo, como consecuencia de la primera duda radical y voluntaria, que dio lugar al *cogito*, mediante la cual se niega la realidad del ser como algo independiente del sujeto que lo piensa[26].

Este ha sido el punto de partida de la llamada «filosofía moderna», y los autores que se sucederán hasta nuestros días, dentro de una diversidad que impide hablar de un único «sistema», participan todos de algo común que no traiciona ni desmiente el *cogito* cartesiano como punto de partida.

---

25 C. Fabro, *o. c.*, vol. II, p. 1004.

26 Para un estudio más detenido del tema véase C. Cardona, *René Descartes: El Discurso del Método*, Col. «Crítica Filosófica», E.M.E.S.A., Madrid, 1975.

Pues bien, en este itinerario filosófico de buena parte del pensamiento moderno hacia la radicalización más completa del principio de inmanencia, Spinoza da un paso de particular importancia; aunque al principio comenzó siendo un comentador y divulgador de Descartes, más tarde se constituye como un nuevo, más coherente y más completo iniciador del pensamiento moderno, hasta el punto que su influencia se deja sentir en las filosofías más diversas, materialistas e idealistas, llevándolas hacia la solución, ya sin escapatoria, de la unidad del ser que es la absoluta inmanencia, o sea, la mutua pertenencia del hombre a la naturaleza y de la naturaleza al hombre.

Si el principio de inmanencia en Descartes se pone como inicio en el plano del conocimiento, aunque con ineludibles consecuencias a nivel ontológico, en Spinoza la inmanencia ya es metafísica, por la identidad entre Dios y la Naturaleza en la Sustancia única, y por la pertenencia de lo finito a lo Infinito, del mundo a Dios: «Se puede decir que mientras el *cogito* cartesiano ha introducido la inmanencia gnoseológica y con ella el ateísmo como exigencia, Spinoza ha concebido —del fondo panteístico y panenteístico de la filosofía griega, medieval (especialmente hebrea) y renacentista— la inmanencia metafísica de la razón, la cual inmediatamente lleva el razonamiento a su forma esencial. Y si Descartes piensa comenzar con el acto de conciencia, por la certeza de presencia del acto (que es el *cogito*), Spinoza va más a fondo y quiere comenzar con el contenido, por el "principio de pertenencia" (de las partes al Todo, del finito al Infinito, del mundo a Dios...)» [27]. Es decir, la certeza en que se apoya Spinoza no es ya la certeza *de presencia* del acto de conciencia (*cogito* cartesiano), sino aquella que se deduce del principio de «pertenencia»: la certeza de que, en la medida que la mente humana *pertenece* a la mente

---

[27] C. Fabro, *o. c.*, vol. I, pp. 140-141.

divina, el *contenido* del acto de conciencia es divino, y a partir de él se puede deducir todo otro conocimiento.

En este inmanentismo metafísico de Spinoza se da al *cogito* cartesiano, como inicio absoluto, una plenitud de la que carecía en Descartes, pero a la que tarde o temprano tenía que llegar: la plenitud de pertenencia del ser al pensar, ya en un plano metafísico, puesto que el pensar y ser finito *pertenecen* al Todo como único ser.

Y aquí radica la influencia ejercida por el spinozismo en la filosofía posterior, en esta unidad del ser y de la verdad, que ha sido siempre la suprema aspiración de todo filosofar, unidad que Spinoza alcanza *reduciendo* el único ser a *ser de conciencia*, sin excepciones de ningún tipo. Los autores sucesivos han seguido caminos muy variados, pero en su inicio está siempre presente aquella unidad del ser, y por eso Hegel pudo afirmar —y desde su punto de vista, era cierto— que «ser spinoziano es el inicio de todo filosofar» [28].

Si la unidad del ser ha sido una aspiración antigua, en la filosofía, la existencia de atributos y modos en la Sustancia única aparece como algo nuevo y original, pero aquí radica, precisamente, una de las mayores dificultades del spinozismo: la relación de los modos finitos con la Sustancia infinita. Necesariamente, la afirmación decidida de los modos pone en serias dificultades la realidad de la Sustancia, y viceversa; de hecho, los intérpretes de Spinoza se han inclinado por una u otra solución.

De esta paradoja insalvable tomó ocasión Bayle para ridiculizar a Spinoza, cuando decía que según su panteísmo se podrá afirmar que «Dios, modificado en cien turcos, ha matado a Dios modificado en cien cristianos». La respuesta de que esos «movimientos» no se

---

28 «Es ist also zu bewerken, dass das Denken sich auf den Standpunkt des Spinozismus gestellthaben muss; Spinozist zu sein, ist das wesentlinche alles Philosophirens» (G. W. Hegel, *Geschichte der Philosophie*, S. W., Bd XV, p. 339).

dan en la sustancia sino en los modos no cambia nada, pues lo que resulta siempre cierto es que una «manifestación» de Dios ha matado a otra «manifestación» de Dios. «De este modo volvemos siempre al mismo punto: ¿Cómo puede manifestarse Dios bajo formas mudables, diversas y finitas? Atrevámonos a afirmar que la idea es absurda»[29].

*El ateísmo de Spinoza*

Así pues, la doctrina de Spinoza es un panteísmo. Es posible que en un primer momento, lo haya tomado del Renacimiento: panteísmos naturalistas (Giordano Bruno). Pero en Spinoza se produce una inversión: no es que todo sea Dios, sino que Dios no es más que la Naturaleza: *Deus sive Natura.* El *sive Natura* tiene sólo sentido explicativo. Por eso, más que panteísmo es «panenteísmo»[30], materialismo universal: cuando se habla de un Dios, pero se niega lo que es propio del ser divino, es decir, cuando se afirma sólo que es un ser Absoluto, pero se niega que es Creador, y no sólo Creador, sino también Espíritu libre, Persona y Providencia, entonces no se está hablando, en realidad, de Dios, y el panteísmo es pura y simplemente ateísmo: «La noción de panteísmo, lejos de hacer de mediatriz entre ateísmo y teísmo, es intrínsecamente contradictoria porque el concepto de un Dios presupone el de un mundo distinto de El como correlativo esencial del mismo. Si, por el contrario, el mundo asume su función, entonces el mundo se convierte en un mundo absoluto, sin Dios: por esto el panteísmo no es otra cosa que un eufemismo *(Euphemie)* para indicar el ateísmo»[31].

---

29 R. Verneaux, *Historia de la Filosofía Moderna,* Ed. Herder, Barcelona, 1973, p. 80.

30 No es sólo que todas las cosas se confunden con Dios, sino que todas esas cosas en realidad son una sola, la Substancia, y Dios no es otra cosa que esta Substancia.

31 C. Fabro, *o. c.,* vol. I, p. 31.

El contenido ateo de la metafísica de Spinoza —expresado en la equivalencia *Deus sive Natura*[32]— se puede decir que es de carácter cósmico —todo el mundo—, contrariamente al ateísmo de la filosofía posterior a Kant, que será más bien de naturaleza antropológica. Pero esa fórmula spinoziana es mucho más radical, en su exigencia atea, de lo que a primera vista parece, pues hay que tener presente que Spinoza arranca de Descartes, es decir, arranca del pensamiento como fundante de la realidad, y por tanto, también de Dios[33].

Resulta significativo, en este sentido, el testimonio de Jean Le Clerc (1657-1736), según el cual, en la primera edición de la *Ethica*, no se encontraba el nombre de Dios, sino que se hablaba sólo de la «Naturaleza»,

---

[32] Hay que notar que Spinoza, si fue ambiguo en otros puntos, en éste se mantuvo siempre muy claro. Cuando, después de la publicación del *Tractatus*, fue acusado de ateísmo, en particular por la fórmula *Deus sive Natura*, en su respuesta ratifica cuanto ha dicho: «Nec hic iam quaero, cur idem sit, vel non multum discrepent, statuere omnia necessario a Dei natura emanare, et universum Deum esse» (Ep. XLIII, ed. cit., t. IV, p. 223).

[33] «Si la proximidad de Spinoza a las formas de panteísmo de la Antigüedad, del Medioevo y del Renacimiento puede aparecer como algo obvio, no se debe olvidar, sin embargo, que él fue un hombre moderno, que ha hecho su punto de partida en la escuela de Descartes, del interior del pensamiento: es de la evidencia por sí misma presente y constitutiva de las determinaciones conceptuales como vienen derivadas las propiedades de Dios, del hombre, del conocer y del actuar y de la beatitud final. Y si el teísmo de Spinoza está ya gravemente comprometido por el *Deus sive Natura*, al cual se ha aferrado la crítica hasta Hegel, llega a ser insostenible en su raíz apenas se presta atención al fondo de naturaleza puramente noética de aquella reducción y a su auténtico significado: en efecto, no se trata de que Spinoza pretende diluir a Dios en el mar indeterminado de la naturaleza, ni de absorber la naturaleza en el cielo trasparente de la esencia divina, sino más bien de afirmar que el hombre encuentra su felicidad *(amor intellectualis)* en el conocimiento de las relaciones necesarias que regulan el curso de la naturaleza *(extensio)* y de la actividad humana *(cogitatio)*» (C. Fabro, *o. c.*, vol. I, pp. 168-169).

que era presentada como eterna, y que fue el traductor latino de la obra, el médico Louis Meyer, quien lo introdujo, con el consentimiento de Spinoza [34]. Y es posible que en este episodio —aparentemente tan trivial— haya estado la clave de toda una falsa concepción acerca de la filosofía de Spinoza que, sin profundizar en su pensamiento, le atribuyó un carácter religioso, en atención a la terminología usada [35].

Sería un grave error dejarse impresionar por la profusión con que habla de Dios en sus obras, y mucho más, creer que se está refiriendo al Dios trascendente de los cristianos [36]. Autores que se mueven en plena

---

[34] «J'ai oui dire à un homme digne de foi, qui me l'a même donné écrit de sa main, que Spinosa avait composé sa prétendue *Ethique-démonstrée* en Flamand, et qu'il la donna à traduire en Latin à un Médecin, qui se nommait Louis Meyer; et que de mot de Dieu ne s'y trouvait point; mais seulement celui de la Nature, qu'il prétendait éternelle. Le Medecin l'avertit qu'on lui ferail infailliblement une grosse affaire de cela, comme niant qu'il y ait un Dieu et introduisant en sa place, *la Nature;* qui est un mot plus propre à marquer la Créature que le Créateur. Spinosa consentit à ce changement, et de Livre parut comme Meyer le lui avait conseillé. En lisant son Livre, on remarquera facilment que la mot de *Dieu* n'est qu'un mot 'postiche', pour parler ainsi, qu'il employe pour donner le change au Lecteur» (Jean Le Clerc, *Bibliothèque ancienne et moderne,* vol. XXIV, Amsterdam, 1724, p. 135 s).

[35] «If no other change were made in his system than the substitution throughout of the word 'nature' for 'God' —a substitution which he himself expressly permits—, it is probable that no religious character would ever have been ascribed to his philosophy, and it is certain that the title 'God-intoxicated philosopher' would never have ocurred to anyone» (E. E. Powell, *Spinoza and Religion,* Chicago, 1906, p. 56).

[36] El engaño que encerraba la terminología de Spinoza ya fue advertido inmediatamente después de publicar el *Tractatus;* así escribe Felipe van Limborch en una carta a su amigo Velthuysen: «Omnino tibi assentior, auctorem callide et tecte in tractatu suo docere atheismum. Saepissime quidem deum, deique potentiam, scientiam et voluntatem nominat; sed haec nil nisi verba sunt: attendentes enim ad ea, quae hic illic disserit, et nonnunquam obiter dissertationi suae inspergit, nullum praeter

sintonía con el pensamiento de Spinoza e incluso llegan a defender su religiosidad, no pueden menos de reconocer, abiertamente, que se trata de un Dios diverso: «El Dios de Spinoza, como se ve en forma trasparente en todo el conjunto de su obra, desde el *Breve Tratado* hasta el *Tratado político*, a través de las grandes etapas centrales del *Tratado teológico-político* y de la *Etica*, no es el Dios de la trascendencia y de los milagros, de las profecías y del misterio, sino más bien un Dios que se manifiesta y expresa en el lenguaje claro de la razón, en las grandes leyes de la naturaleza y de la sociedad» [37].

En realidad, el uso abundante que hace Spinoza de la terminología teológica es algo más que una mera confusión de lenguaje; aparece como una táctica conscientemente adoptada para evitarle enojosos inconvenientes [38] y ser más fácilmente aceptado por quienes no advierten su planteamiento inmanentista: «Spinoza,

---

hoc universum Deum agnoscere comperiemus». (Citado por C. Fabro, *o. c.*, vol. I, p. 150, nota 15.)

[37] R. Cantoni, *o. c.*, p. 20. Igualmente explícito es el testimonio de otro autor, que se mueve en la misma línea, pero que ya no tiene particular interés en defender a Spinoza como hombre religioso: «Spinoza se pasará la vida hablando de Dios, pero ese Dios —como ha dicho deliciosamente un historiador 'analítico' de la filosofía—, 'no es el Dios del lenguaje ordinario'. Sin duda es un Dios muy especial» (Vidal Peña, *Introducción a la Etica*, Editora Nacional, Madrid, 1975, pp. 18-19).

[38] Ya en el inicio de su *Tractatus de intellectus emendatione* alude a esta actitud como algo cuidadosamente estudiado: «Dado que, mientras nos preocupamos de alcanzar este objetivo y nos dedicamos a conducir el intelecto a la vía justa, es necesario vivir, debemos ante todo tomar como buenas algunas reglas de vida, que son éstas: I) Hablar según la fuerza comprensiva del vulgo y comportarse como éste se comporta en todo aquello que no nos impide alcanzar nuestro objetivo. En verdad, no poca ganancia podemos obtener, si, en cuanto es posible, nos ponemos al nivel del vulgo; añado que de esta manera, además, éste se dispondrá favorablemente a oír la verdad» (Ed. Gebhardt, vol. II, p. 9). Esta actitud se acentuaría al recordar las consecuencias de la acusación de ateísmo hecha por Voecio a Descartes.

conforme a su lema *(caute)*, buscó expresarse del modo más prudente; de un modo que pudiese ser aceptado también por quien no se adhería al punto de vista del inmanentismo absoluto»[39].

Pero al propio tiempo obedece a una razón de hecho: Spinoza quiere eliminar a Dios en una época en la que tienen plena vigencia las verdades religiosas; por eso siente la necesidad de trasponer todos los temas teológicos en su naturalismo pancósmico, pero conservando los términos, y así hablará de Dios, *beatitudo*, amor a Dios, providencia, etc., con un contenido radicalmente diverso: la fe es superstición; la actitud religiosa, respeto al orden público; la mortificación, deshacerse de la esclavitud del propio cuerpo; el amor a Dios, amor a sí mismo; la inmortalidad, eliminación de toda pasividad. Es decir, se propone dar razón de todos los temas teológicos, dentro de su mundo sin Dios.

De Spinoza han tomado sus argumentos principales los adversarios del cristianismo y, en general, quienes se han opuesto a lo largo de los siglos posteriores a la religión revelada. Puede afirmarse que ha sido en Spinoza, aún más que en Descartes, donde se ha iniciado la nueva metafísica moderna cuyo término ineludible es el ateísmo positivo de gran parte del pensamiento actual.

## *La Sustancia reducida al ser abstracto*

Con la noción de Dios como Sustancia única o Naturaleza, Spinoza cree colmar la exigencia de unidad que desde Parménides ha constituido el alma de todo filosofar. Puede hablarse así de un «inmanentismo metafísico», frente al carácter más estrictamente gnoseológico del *cogito* cartesiano.

---

39 A. Guzzo-V. Mathieu, *Spinoza*, en «Enciclopedia Filosofica», vol. 4.°, Instituto per la collaborazione culturale, Venezia-Roma, 1957, vol. 886.

A la duda radical de Descartes sigue la evidencia del *cogito, ergo sum*, verdad primera de la que pretende deducir las demás verdades. En Spinoza, en cambio, es la misma realidad de lo uno y lo múltiple la que queda inmersa, mediante la idea de Sustancia, en la ficticia unidad de la abstracción pura.

El *Deus sive Natura* es una abstracción en el sentido hegeliano de la palabra, es decir, indeterminación inmediata carente de contenido real, que sólo tiene valor por ser un *primum* absoluto en el orden de la conciencia [40].

La múltiple y rica variedad del ente: los individuos que realizan la especie y simultáneamente la dividen, las especies que actúan de modo dividido y múltiple sus respectivos géneros, la totalidad que por su falta de unidad y de ser aparece como participada; todo esto se resuelve así en un concepto generalísimo que abarca a todos los entes. La noción spinoziana de Sustancia hace del ser «el contenido de pensamiento más abstracto, más vago, más pobre que puede concebirse, y hará de Dios en consecuencia la suma de todas las realidades: la simple abstracción de toda limitación y determinación, y, por tanto, la nada o el ser de todo existente» [41].

Así concebido, el ser o la Sustancia de que habla Spinoza, en realidad no es otra cosa que ser en general, o *esse commune* de la escolástica, una noción abstracta —que repropone como contenido del *cogito*— por la que podría aferrarse la totalidad en el ámbito de la más cerrada inmanencia [42]. Pero esta absolutización del

---

40 Cfr. Hegel, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften*, I, § 87.

41 C. Cardona, *Metafísica de la opción*, p. 65.

42 «Esta es, sin duda, una diferencia radical que separa la metafísica del ser de cualquier filosofía fundada sobre el principio de inmanencia, que si quiere eludir el agnosticismo, o incluso el ateísmo, buscará una escapatoria en el *esse commune*, en la remoción de la finitud de todo ente, en el conocimiento y

pensamiento ha de entenderse ahora no como pura posición del acto de pensar, sino como pertenencia de lo finito a lo infinito en la indeterminación de la Sustancia, que es lo inmediatamente pensado.

Pero puesto que los entes tienen el acto de ser como sujetos individuales y no como esencia universal, la noción spinoziana de Sustancia ha de prescindir de la concreción y fecunda diversidad de los entes singulares, de la consistencia real de lo finito, que será interpretada de modo puramente negativo: todo lo determinado, lo concreto, es una negación *(omnis determinatio est negatio)*.

Por eso, como la composición de esencia y acto de ser es origen y fundamento de la división y multiplicidad real, la unicidad del ser exige, en el caso del *Deus sive Natura*, la identificación de esencia y existencia —«ad naturam substantiae pertinet existere»[43]—. Es decir, en la medida que la existencia viene entendida como algo que se desprende de la esencia del Todo, de la Sustancia, los entes finitos no tienen más existencia que su pertenencia al Todo (no cabe otra existencia) y, por tanto, existen en la medida en que son una manifestación de la Sustancia, pero sin distinguirse realmente de ella.

Como Spinoza parece apoyarse en la escolástica posterior a Santo Tomás, donde se había perdido ya la noción de ser como acto *(esse ut actus)*, habría que

---

afirmación *implícita*, en la *percepción previa* o *atemática*, en una modalidad cualquiera del argumento ontológico, etc.

Parece que una parte secundaria de la confusión moderna deba atribuirse a la voluntad de encontrar un concepto de ser, libre de toda determinación y de todo límite, que sería común a las criaturas y a Dios, una especie de *tertium quid*, una noción abstracta que nos permite aferrar la Totalidad, lo que ciertamente sólo nos puede ser dado por el pensamiento, una vez que se haya reducido todo a pensamiento, y a ese caro precio» *(ibidem*, p. 67).

[43] *Ethica*, I, Prop. VII. En esta proposición se apoya Spinoza para demostrar que la Sustancia existe necesariamente.

hablar de indistinción más que identidad de esencia y acto de ser. Para la escolástica tardía, la existencia expresaba la facticidad, el existir de hecho, el haber sido causado por Dios, es decir, el paso del *estado* de posibilidad al de realidad *(positio rei extra suas causas)*, como un «salir efectivamente» de Dios. En Spinoza, por el contrario, la actualidad de la existencia (el *esse existentiae* de la escolástica) es un «estar en Dios», y el paso de esencia a existencia es también el realizarse de una posibilidad, pero en el sentido de adquirir la única existencia posible, la del Todo como tal, y, por tanto, la única *realidad* del ente finito es la de *pertenecer* (como ser absorbido) a la realidad del Infinito —es un «modo» de la Sustancia—, que es la única realidad[44]. La pérdida del ser de lo finito se debe a la absolutización del pensamiento y de su abstracción primera o *primum cogitatum*. En efecto, la demostración de la Prop. VII («ad naturam substantiae pertinet existere») se apoya en la definición de Dios como *causa sui*, que viene puesta como una intuición primera, sin justificación alguna[45].

No es que Spinoza parta de una cierta noción de Dios —espontánea o de fe—, y que luego la deforme; sino que pone ya al inicio el *esse commune*, al cual reduce lo que los «simples» y los «creyentes» llaman Dios. Spinoza quiere aferrar lo infinito y lo divino en el mismo comienzo, de ahí que atribuya al *Deus sive Natura* la «aseidad», que cartesianamente confunde con la «perseidad», al haber sustituido la resolución causal de los entes en el Ser (principio de causalidad y causa

---

44 Cfr. C. Fabro, *o. c.*, vol. I, p. 153.

45 Sólo en el ámbito del argumento ontológico se entiende la índole de esa pretendida demostración: «Ya no puede sorprendernos que dentro del argumento ontológico haya surgido el extraño y aberrante, aunque muy significativo, concepto metafísico de Dios como *causa sui*, que será el fundamento de la *Ethica* espinosiana y proporcionará la base a la dialéctica del idealismo trascendental» (ídem, *Drama del hombre y misterio de Dios*, Rialp, Madrid, 1977, p. 469).

eficiente) por la expansión inmanente del Ser en los entes (principio de pertenencia unido a la causa formal). Como en toda posición «ontologista»[46], el problema metafísico lo constituyen los entes y no el Ser.

Si se reconoce en el universo una verdadera participación del ser, se llega al Ser por esencia (Ser *per se*), es decir, al mismo Ser Subsistente *(Ipsum Esse Subsistens)*, que es necesariamente incausado. Partiendo de una noción abstracta e irreal de ser, se llega, en cambio, a la aseidad: la Sustancia es *a se (causa sui)*, se da a sí misma la existencia, porque de su seno proceden los infinitos atributos y modos.

Spinoza está influido por la escolástica decadente también en este punto. Los escolásticos posteriores a Santo Tomás habían distinguido en las criaturas la esencia y la existencia, pero sólo como dos momentos, y no como dos principios, de modo que la existencia era la *esencia real*, por contraposición a la esencia misma, que era lo *posible*. Spinoza asume esta concepción ya degradada como fórmula de su doctrina sobre la unidad del ser. Dios (la Sustancia) es la única realidad, y las cosas son solamente sus modos, de manera que Dios expresa el momento de la esencia como posesión de todas las perfecciones, mientras las criaturas son el momento de la existencia, como exteriorización de Dios. Por tanto, son una y la misma cosa, porque los entes finitos exteriorizan el Ser, y la pertenencia de las criaturas a Dios sustituye a la relación que la

---

46 «Las variantes del argumento ontológico en los sistemas poscartesianos pretenden eliminar este fondo oscuro del problema y rectificar el nacimiento más bien ambiguo y espúreo del argumento. Tales variantes no se apoyan en la pretendida evidencia inmediata de la idea de Dios, sino que se orientan al fundamento, o sea, a la formulación de esa 'ontoteología' que dio pretexto inmediato a la expulsión de Dios por parte de la izquierda hegeliana. Con Malebranche, quien acomete expresamente la defensa del argumento cartesiano, se inició el ontologismo en sentido propio, es decir, la identificación de Dios con el *ens commune*» *(ibídem*, p. 467).

escolástica denominaba causalidad. Santo Tomás, por el contrario, relaciona pertenencia y causalidad mediante la participación intrínseca del acto de ser *(esse)*, fundando precisamente la causalidad trascendental divina en la pertenencia de las criaturas a Dios por su acto de ser participado[47]. La participación trascendental funda el ser participado en el Ser por esencia, salvando a la vez la infinita distancia que media entre el Creador y la criatura. Dios no es algo general en el ser *(quid generale in essendo)*, sino sólo universal en el causar *(in causando)*; esto es, el Ser Subsistente se distingue y es causa del ser recibido en una potencia (ser participado)[48]. En Spinoza desaparece la causalidad en la medida que llama Dios a la única Sustancia de todas la cosas. La causalidad inmanente *(causalitas inmanens)* de Spinoza es un proceso de explicitación y desarrollo interno de la Sustancia, es decir, un intento de recuperar el contenido a partir de la vacuidad de la abstracción y de deducir la metafísica a partir de la lógica. Se trata de un intento destinado al fracaso, porque si se prescinde de los entes —de la participación del ser atestiguada por la experiencia—, sólo puede obtenerse una unidad pensada, la unidad de lo abstracto, cuya consistencia reside únicamente en prescindir de la multiplicidad, variedad y composición de los entes y, por tanto, de su realidad misma, ya que «en cuanto que las cosas tienen ser, tienen también pluralidad y unidad, pues cada uno, en la medida en que es ente, es también uno»[49]. Con el ser, se pierde también la libertad, tanto de la Sustancia como de sus

---

[47] Cfr. C. Fabro, *Introduzione...*, p. 158.

[48] «Patet ergo, quod essentia divina non est quid generale in essendo, cum sit ab omnibus aliis distincta, sed solum in causando; quia id quod est per se, est causa eorum quae per se non sunt. Unde esse per se subsistens est causa omnis esse in alio recepti» (S. Tomás, *Quaestiones Quodlibetales*, VII, q. 1, a. 1, ad 1).

[49] Santo Tomás, *Compendium Theologiae*, I, 71.

modos: todo es ahora despliegue lógico y necesario del *esse commune*, y sólo cabe hablar de necesidad. La libertad se reducirá a la necesidad conocida *(libera necessitas)*. Paralelamente, la felicidad ya no depende del ejercicio de la libertad, sino de conocer la propia necesidad, la pertenencia al infinito, es decir, del conocimiento de la pertenencia y articulación de los modos en el seno de la Sustancia.

Como muestran los posteriores desarrollos del pensamiento moderno, el *esse commune*, que Spinoza llama *Deus sive Sustantia sive Natura*, resulta radicalmente ambiguo: puede ser interpretado como «ser de razón» —pues su origen es la abstracción— y ser desarrollado hasta el idealismo hegeliano; o bien puede ser entendido de «modo realista» como materia o la más ínfima y general posibilidad o potencia de ser, *(potentia essendi)*, y entonces termina en el materialismo marxista. Noéticamente, la posición de Spinoza coincide mejor con la interpretación idealista; prácticamente, es decir, en cuanto a la moral, la política y la religión, responde mejor al marxismo. Y la razón es que Spinoza reduce a Dios (esencia posible) al mundo (esencia real), porque Dios sin el mundo —sin los *modos* que lo exteriorizan— no es nada. Aunque a primera vista pueda parecer lo contrario, la exclamación humilde ante la trascendencia de Dios: «Yo no soy nada, Dios lo es Todo», se ha vuelto radicalmente al revés: «Nosotros somos Todo, Dios no es nada», pues sin nosotros, que somos los modos de la Sustancia única, Dios no es nada, y nosotros, por ser esos modos, somos la Sustancia única (Dios). Así surgirá contra la religión el principio de que el «hombre debe serlo Todo» como motor de la praxis atea y revolucionaria (marxismo).

Spinoza concibe la Sustancia única como un todo, pero no como un todo compuesto de partes —los entes no son partes del ser en general—, sino como conjunto de los infinitos atributos y modos que la manifiestan. El *Deus sive Natura* necesita de esas manifestaciones

para salir de la pura abstracción, para constituirse en un todo «real», hasta el punto de que la Sustancia no es otra cosa que el conjunto orgánico de sus modos.

Fijándonos ahora en la interpretación materialista del pensamiento spinoziano, se podría afirmar que estamos en presencia de un inmanentismo *topográfico*: la Sustancia única e infinita es un todo concebido de modo geométrico, de orden cuantitativo. Y efectivamente, uno de los dos atributos de la Sustancia que podemos conocer, es decir, uno de los modos de concebir su esencia, es la extensión. Se trata de una extensión inteligible: la extensión como la condición de inteligibilidad de todas las cosas, según la perspectiva del geómetra. Por eso, cuando Spinoza afirma que «toda sustancia es necesariamente infinita» [50], la argumentación se mueve en el plano de esta concepción propia de la geometría y, por tanto, habla de un infinito según la magnitud.

Ahora bien, un infinito de esta clase es algo necesariamente pensado. No es posible que exista —ni imaginarlo— nada extenso sin figura, ya que ésta es la forma propia de cada cosa extensa. Por tanto, lo extenso, por este solo hecho, ya es algo limitado, finito [51]. El simple postulado de un todo cuantitativo, que sea infinito es falso. Cuando en geometría se hace la suposición de que algo es infinito —«consideremos una línea infinita»— no es erróneo, con tal que se entienda correctamente: no se afirma la infinitud del hecho, sino que se trata de considerar un finito del que se puede tomar una magnitud todo lo grande que se quiera:

---

50 «Omnis substantia est necessario infinita» *(Ethica,* I, Prop. VIII).

51 «Si imaginamos un cuerpo matemático, existente de hecho, es preciso que lo imaginemos bajo alguna forma, ya que nada existe en la realidad si no es por la forma. Pero como la forma de lo extenso, en cuanto tal, es la figura, por ese solo hecho ya es finito, pues la figura es lo comprendido dentro del límite o de los límites» (S. Tomás, *Summa Theologiae,* I, q. 7, a. 3 c).

siguiendo el ejemplo, se está considerando una línea lo suficientemente larga, pero finita, de la cual es posible tomar una parte por grande que sea[52].

Pero aún hay más: por el mismo hecho de tratarse de un todo cuantitativo, no sólo no puede ser infinito, sino que ni siquiera es un verdadero todo, sino un todo incompleto. Hablar de un todo cuantitativo es referirse a un compuesto de partes. Esta totalidad se llega a conocer por un camino que pone en evidencia su misma precariedad, pues ese todo es un uno compuesto de muchos, que conservan de alguna manera su propia individualidad, que son diversos, aunque forman un todo; y un compuesto, por el mero hecho de serlo implica participación[53]; luego le falta ser y unidad; el único verdadero Todo necesariamente ha de ser simplicísimo.

La unidad del ser no se alcanza con la idea spinoziana del todo infinito, que es sólo un concepto que comprende la totalidad de los entes; en último término el error estriba en no salir del mero orden formal. Es preciso, por el contrario, «concebir el ser como acto, y la causalidad como dependencia, donde el acto causado es al mismo tiempo lo que el efecto tiene en común con la causa y aquello por lo que no se identifica con ella»[54]. En la medida que el ser se concibe así, ya no es algo que se derive de la esencia como una propiedad formal y, por tanto, no cabe posible confusión entre el ser por esencia y los seres por participación, y mucho menos una absorción de estos últimos por el primero.

Añadamos que una totalidad de seres participados, en realidad, no es un verdadero Todo, en la medida

52 «El geómetra no necesita suponer que una línea es infinita de hecho; lo que necesita es una línea realmente finita de la que se pueda tomar cuanto sea preciso, y a ésta llama línea infinita» (*ibidem*, I, q. 7, a. 3, ad 1).

53 Cfr. *ibidem*, I, q. 3, a. 7, c.

54 C. Cardona, *Metafísica de la opción...*, p. 62.

que no se refiere al Todo divino: carecería de su fundamento real. Aun siendo una totalidad, tiene, sin embargo, más razón de parte que de todo, pues posee parcialmente lo que Dios tiene totalmente: es un todo participado. Sólo lo absolutamente simple es el Todo. Por eso, es correcto decir que Dios es Todo —pero no que todo sea Dios—, pues no anula la realidad del todo participado, sino que lo funda como real.

## 2. LA FELICIDAD COMO AUTOPOSESION

### A) EL HOMBRE, UN MODO FINITO DE LA SUSTANCIA INFINITA

#### *El alma, idea del cuerpo*

Spinoza, en su metafísica, donde todo y lo único es la Sustancia infinita, que se manifiesta en el conjunto de los infinitos modos, que a su vez afectan a los atributos, intenta una explicación del hombre coherente con dicho planteamiento.

Para establecer lo que es la naturaleza humana, o mejor, para deducirlo en conformidad con su sistema, Spinoza no parte de una definición, sino que comienza negando que sea una sustancia. Su esencia no implica necesariamente la existencia, que es lo distintivo de la sustancia [55] y a continuación formula, como verdades necesarias, que el hombre piensa [56] y que tiene cuerpo [57]. El hombre es, pues, una esencia compuesta de

---

55 «Hominis essentia non involvit necessarium existentiam, hoc est, ex Natura ordine tam fieri potest, ut sive et illic homo existat, quam ut non existat» (*Ethica*, II, ax. I).

56 «El hombre piensa» (*ibídem*, II, ax. II); ya no es la verdad contingente de Descartes «yo pienso», sino esta afirmación más general que por lo mismo se puede constituir en verdad necesaria, como una expresión de lo que es la esencia del hombre.

57 «Nosotros nos damos cuenta de que un cuerpo determinado es afectado de múltiples maneras» (*ibídem*, II, ax. IV). Aquí la realidad del cuerpo viene presentada como un dato implícito

dos modos de los atributos divinos: por su cuerpo, el hombre es un modo de la extensión divina; por su alma, un modo del pensamiento divino. Se trata de una misma realidad manifestada de dos formas diferentes. Y así, el cuerpo humano no es más que un modo que expresa la esencia divina, en cuanto es considerada como cosa extensa[58], mientras el alma es una parte del entendimiento infinito de Dios, que podría entenderse como una especie de alma de todo el universo: «La mente humana es una parte del infinito intelecto de Dios, y por eso cuando decimos que la Mente humana percibe esto o aquello no decimos otra cosa, sino que Dios tiene esta o aquella idea, no en cuanto infinito, sino en cuanto se manifiesta a través de la naturaleza de la Mente humana...»[59].

Ahora bien, en la medida que la extensión y el pensamiento divinos son dos atributos heterogéneos, no cabe que actúe uno sobre el otro y, por tanto, sus modos finitos respectivos, cuerpo y alma, tampoco pueden influirse mutuamente; es decir, el alma no puede determinar el cuerpo al movimiento o al reposo, ni el cuerpo, a su vez, puede influir en que el alma piense. Sólo es posible, y se da de una forma rigurosa, una concatenación entre los modos dentro de un mismo atributo: las ideas en el pensamiento y los cuerpos en el de extensión. Una idea es causa de otra y así sucesivamente hasta el infinito, pero nunca una idea puede causar un cuerpo o viceversa.

Por tanto, no cabe hablar de unión entre alma y cuerpo, pues si se consideran a nivel del ser, es decir, referidos a la Sustancia, hay identidad: son dos aspec-

---

que no se deduce (Descartes) ni se afirma como evidente (escolásticos). Por otra parte, no se ve con qué título Spinoza presenta esta afirmación como una verdad necesaria.

58 «Per corpus intelligo modum, qui Dei essentiam, quatenus ut res extensa consideratur, certo et determinato modo exprimit» (*ibídem,* II, Def. I).

59 *Ibídem,* II, Prop. XI, Cor.

tos o determinaciones de una misma realidad, expresada de dos maneras distintas[60]. Si los consideramos como tales modos finitos, al darse un paralelismo completo entre el despliegue del atributo del pensamiento y el despliegue del atributo de la extensión, hay una correspondencia exacta entre los estados del alma y los del cuerpo[61], como una coincidencia continua, pero sin interacción alguna.

Alma y cuerpo son, pues, como dos ramas distintas pero paralelas procedentes del mismo tronco que se corresponden exactamente. A nivel de estos dos modos, vuelve a hacer acto de presencia la ambigüedad propia del spinozismo, que postula la unidad de ser con dos atributos tan diversos, como el pensamiento y la extensión, y que está exigiendo, precisamente, para afirmar radicalmente aquella unidad, que uno de los atributos se resuelva en el otro. Se han dado en la historia de la filosofía las dos posibilidades, y unos y otros encuentran en Spinoza motivos para sostenerla; efectivamente, si nos fijamos ahora en su modo de hablar del alma y el cuerpo, como dos facetas de una misma cosa, parece igualmente lógico decir, con Hegel, que la materia es «pensamiento materializado», como afirmar, con Marx, que el pensamiento, el espíritu, no es otra cosa que «materia pensada».

El alma, en cuanto que es idea, tiene necesariamente un objeto: es la idea de un determinado cuerpo en acto. En un hombre, su alma es la idea de su cuerpo, que como tal empieza y acaba con él. Pero como el cuerpo humano está constituido por una multitud de partes externas —cuerpos—, a cada una de las cuales corresponden, en el alma, otras tantas ideas, el alma

60 «Eadem res duobus modis expresa» *(ibidem,* II, Prop. II, schol.).

61 «Ordo et connexio idearum idem est ac ordo et connexio rerum; ergo unius singularis ideae alia idea, sive Deus, quatenus alia idea affectus consideratur, ut causa, et huius etiam, quatenus alia effectus est, et sic in infinitum» *(ibidem,* II, Prop. IX).

no es una idea simple, sino constituida por una multitud de ideas.

### *Entendimiento y voluntad se identifican*

Si el objeto directo y proporcionado del alma humana es su propio cuerpo —puesto que es su idea—, a través del cuerpo es como el alma tiene un cierto conocimiento del mundo exterior. Efectivamente, el cuerpo es afectado por las múltiples formas de los cuerpos exteriores, y son estas afecciones, el modo y la amplitud del conocimiento, que el alma alcanza de dichos cuerpos. En la medida que esos cuerpos modifiquen y afecten al propio cuerpo, el alma alcanza de ellos una comprensión.

Pero el alma no sólo conoce el propio cuerpo y, a través de él, los cuerpos exteriores que le afectan, sino que también se conoce a sí misma. Es decir, si todo cuerpo lleva unido un alma, que es su idea, el alma a su vez tiene también una idea unida a sí misma, y ésta a su vez puede tener otra idea, de modo que, partiendo del alma (idea del cuerpo), puede haber una «cascada de ideas» que llegue hasta el infinito.

Ahora bien, cualquiera de estas ideas, en cuanto tal, es decir, considerada aisladamente, no es adecuada, y, por tanto, es un conocimiento imperfecto, sujeto a error.

Una idea es adecuada cuando contiene la causa o la razón de la esencia que representa, puesto que, en el plano del pensamiento como atributo divino, todas las ideas están vinculadas y concatenadas de modo necesario y como, en último término, es Dios el que da razón de todo, una idea sólo es adecuada si capta la esencia particular, como derivándose de la esencia divina. Entonces, esta idea adecuada es, *a priori*, verdadera, es decir, conforme a un objeto, porque ya hemos visto que «el orden y conexión de las ideas es el mismo que el orden y conexión de las cosas».

Por tanto, el alma no conoce claramente su cuerpo, ni los cuerpos exteriores, ni su propia naturaleza, hasta que no los conoce como deducción de Dios. Y así se impone al alma humana, al entendimiento, la tarea de superar el primer grado de conocimiento e ir ascendiendo hasta conseguir poseer ideas adecuadas y finalmente una intuición de Dios que es la suprema felicidad. Esto es el objeto de la moral spinoziana y cuyo método, como se ve, radica en el entendimiento. Pero se tendría una idea completamente falsa de la ética de Spinoza, si pensáramos que tiene reglas, que la voluntad debe seguir libremente.

En la medida que el mundo espiritual está constituido sólo por las ideas, como modos del atributo divino del pensamiento, no cabe hablar de facultades del alma. Por tanto, la voluntad no existe como tal, sino que se identifica con el entendimiento: «La voluntad y el entendimiento son una sola cosa»[62]. Es el entendimiento mismo en cuanto activo, la autoafirmación de la idea. La voluntad es la potencia de la mente con la que afirma la verdad o falsedad de las cosas; por eso, el acto de voluntad no es ya un acto práctico, tal como se entiende ordinariamente, sino que es el mismo acto teorético de la inteligencia, en cuanto afirmación del mismo, pues las ideas no son imágenes pasivas (Spinoza dice que no son «una pintura muda sobre una pared»), sino que encierran una tendencia al objeto.

Como consecuencia, Spinoza niega que la voluntad tenga un objeto más amplio que el entendimiento y, por eso, excluye una voluntad libre. Si la mente es un modo finito del pensamiento, determinado completamente en sus actos por una deducción necesaria, igualmente determinada está la voluntad, en cuanto que es afirmación de la mente: «Cada causa depende de otras causas, según la rígida necesidad que gobierna el cos-

---

62 «Voluntas et intellectus idem sunt» (*Ethica*, II, Prop. XLIX, Corol.).

mos. La única causa que no es ulteriormente determinada es la causa divina, es Dios en cuanto orden de las leyes de la naturaleza: por tanto, los deseos están dentro de los límites de las intelecciones y las intelecciones dentro de los límites de la capacidad que cada ser finito tiene de entender. Ama, entiende, quiere dentro de los límites de su entender»[63].

De este modo, el mundo, como manifestación de Dios, viene puesto con estricta necesidad. Si la exteriorización de Dios en sus atributos y modos, se conforma a la deducción necesaria con que las propiedades se desprenden una vez puesta una noción matemática, todas las cosas suceden con rigurosa concatenación. La libertad, en cuanto posibilidad de interrupción del proceso necesario, es tan impensable como que Dios fuera contingente en su existencia. Por tanto, el obrar humano viene siempre determinado por una causa y obedece necesariamente a ella. Precisamente, la «ilusión» —porque no es otra cosa para Spinoza— que a veces tiene el hombre de obrar libremente, procede de que es consciente de su obrar, pero ignora la causa que le está determinando a obrar de ese modo, y que, en el fondo, es un obrar necesario: en su ignorancia, atribuye aquel acto a un decreto libre.

### B) LA LIBERACION DE LA ESCLAVITUD POR LAS IDEAS ADECUADAS

El alcance que tiene la ética de Spinoza se entiende a la luz de aquel inicial y determinante deseo de autoposesión personal: consiste en establecer cuál debe ser la felicidad del hombre, precisamente en esa línea de liberarse de toda limitación. En una visión inmanentista, se hace insoportable todo lo que, desde fuera del

---

[63] G. Semerari, *Benedetto Spinoza*, en la «Grande Antologia Filosofica», vol. XIV, Mazzorati Editore, Milán 1968, p. 13.

hombre, le limita y le señala un fin y unas normas de conducta, como algo objetivo que debe respetar; lo que manifiesta su condición de criatura, que no puede darse a sí misma la razón de su ser y de su obrar, porque es Dios, su Creador, quien tiene pleno derecho a señalarle la meta y el camino que debe seguir para alcanzarla. En último término, es el rechazo de las nociones de bien y de mal como algo dado, objetivo, independiente del sujeto, e inmutable.

Una vez adoptada esa actitud de absoluta independencia, la conducta moral se orienta simplemente a evitar el dolor y alcanzar el placer. Se obra así la inmanentización del bien y del mal, en el placer y el dolor. En este aspecto, la postura de Spinoza es particularmente significativa, por tratarse de un autor que, al inicio mismo de la opción de inmanencia, plantea su obra con un fuerte acento ético: deja traslucir que esa posición filosófica tiene inmediatas e ineludibles consecuencias en el terreno de la conducta.

La moral de Spinoza no es, pues, una ciencia práctica dependiente de otra teórica, sino que se sitúa en un plano teórico y, en realidad, no se distingue de la metafísica. No sólo porque la felicidad que preconiza es una consecuencia más de su concepción del mundo y del hombre, sino porque también esa felicidad transforma al ser del hombre, afecta a su realidad, pretende darle una nueva vida. Negado Dios como ser trascendente, no tiene sentido una moral que dicte las normas de conducta que se deben seguir, para conformarse a la ley divina, pues ésta no existe como tal, como algo independiente del hombre. La moral es, en Spinoza, la formulación teórica de unas leyes y de unas normas de conducta, que vienen impuestas por el obrar humano, que brotan necesariamente de lo que es el hombre, y que le hacen *ser* con plenitud. Se elimina así, no sólo la subordinación de la praxis a la teoría (al ser y a la ley divina), sino que, además, se identifican, pues el hombre no *es* otra cosa que su *obrar* necesario.

Si la finalidad más alta de la vida humana es la autoposesión del propio ser, sin limitación alguna, las pasiones —en lo que tienen de *passio*, es decir, de pasivo para el sujeto, porque le afectan desde fuera, de ser algo que no *se da* a sí mismo, sino que le viene dado— son el mayor obstáculo a la felicidad [64].

La pasión fundamental —según Spinoza— es la tendencia *(conatus)* de todo ser a conservar y desarrollar su propio ser, hasta el punto de que la esencia actual no es otra cosa que este esfuerzo por conservarse; desde un punto de vista negativo, el *conatus* implica la resistencia a cuanto puede impedir esa conservación, es decir, evitar lo que pueda alterarla o destruirla.

La tendencia o *conatus*, presente en todo hombre como afecto [65] o pasión fundamental, si efectivamente consigue llevarle a una perfección mayor, produce la alegría, mientras que la tristeza sería lo contrario.

A estos afectos corresponden, a su vez, el amor y el odio: el amor es la alegría que va acompañada de la idea de una causa exterior, es decir, cuando imaginamos un objeto que produce en nosotros un acrecentamiento de perfección, necesariamente lo amamos. Mientras el odio es la tristeza que acompaña a la idea

---

64 No es difícil ver el parentesco que guarda esta concepción con la meta puesta por el marxismo a la vida del hombre: eliminar toda alienación. Esta palabra, por ambigua que pueda parecer en el idealismo y en su posterior desarrollo, tiene un contenido preciso en esas concepciones filosóficas: son alienaciones todas las limitaciones que el hombre experimenta, como consecuencia de ser criatura, rechazando que esas limitaciones, en muchos casos, son algo bueno, pues manifiestan la radical dependencia respecto a Dios y, por tanto, que sólo en El está nuestra suprema felicidad. Liberación equivale entonces a eliminar todo límite al hombre, de modo que, efectivamente, se cumpla que «el hombre es para el hombre el ser supremo» (Marx).

65 Spinoza prefiere hablar de «afectos» *(affectus)* en lugar de pasiones, porque aquéllos pueden tener unas veces sentido activo y otras pasivo, cosa que es importante en su ética (Cfr. *Ethica*, III, Def. III).

de una causa exterior. Y las restantes pasiones son definidas en esa misma línea[66].

El aspecto más importante de las pasiones, para la moral, en Spinoza, es su relación con las ideas; lo que podríamos llamar la noción intelectualista de las pasiones. En la mente humana, las acciones proceden de tener ideas adecuadas, mientras que las pasiones de las inadecuadas. Es decir, un mismo afecto (pasión), de suyo, no tiene por qué ser siempre algo que el sujeto padece, sino que puede incluso transformarse en algo activo, autoproducido, en la medida que se alcanza una idea adecuada.

Dentro de esta concepción, buscar el dominio sobre las pasiones, no quiere decir ordenarlas, de modo que no aparten al hombre de su último fin, aun cuando permanezcan como inclinaciones, sino que, por su misma definición las pasiones son nocivas en cuanto dan lugar a ideas inadecuadas. Por tanto, en la medida que somos capaces de alcanzar, en el plano exclusivamente

---

66 Este modo de definir las pasiones humanas partiendo del *conatus*, es una consecuencia más del sistema. En un mundo de seres que se deducen según leyes necesarias como modos que «explican» la Sustancia divina única, los conceptos de fin, pecado, etc., no tienen sentido alguno, y la única posible definición de bien y mal se sitúa en un plano físico, nunca moral. Por eso, unas veces, habla Spinoza de que el bien de cada ser consiste en alcanzar la plenitud de perfección de su propia naturaleza, y así, será bueno lo que contribuye a la conservación y perfección del individuo, y malo aquello que lo impide (cfr. *Ethica*, IV, *Praefatio*). Otras veces, pone en primer plano la *utilidad*, de modo que una cosa es buena en la medida que contribuye a lograr el fin deseado (cfr. *ibidem*, IV, Def. I). Y finalmente, hay textos donde acentúa el carácter subjetivo y, por tanto, relativo, de las nociones de bien y de mal, pues niega que existan como algo objetivo, y se limitarían a ser una consecuencia de las reacciones que despiertan en el sujeto: las cosas buenas son las que atraen nuestro apetito —no porque lo sean sino porque nos lo parecen—, y las malas aquellas que motivan nuestra aversión (cfr. *ibidem*, III, Prop. XXXIX, schol.). Pues bien, todas las pasiones que el hombre experimenta, no tienen otro horizonte moral que esta concepción mecanicista.

intelectual, un conocimiento por ideas adecuadas, en esa misma medida la pasión ya no es tal, sino que se transforma en acción, aunque de hecho sigue siendo la misma tendencia de antes.

Lo que importa directamente no es la conducta, sino un conocimiento más perfecto, una posesión más plena del propio obrar. En ese sentido, las pasiones han de transformarse en acciones por vía intelectual, porque en su aspecto pasivo implican una limitación, al no depender todo del propio sujeto, y estar como expuesto a unas influencias extrañas, sometido a unos condicionamientos. Lo que repugna a Spinoza, en una vida sometida a las pasiones, no es el mal que objetivamente comporten, en cuanto apartan del último fin, sino lo que significan de sometimiento, de falta de dominio sobre sí mismo y, por tanto, de limitación, de no poseer, en el sentido fuerte, el propio obrar[67].

Desde esa perspectiva, el único mal es la *servidumbre* y la *esclavitud* en que vive el hombre bajo las pasiones, la servidumbre del que no ha superado el primer grado de conocimiento. Efectivamente, si éste proviene de los sentidos y de la imaginación, el hombre vive sometido a las pasiones y a los sentimientos,

---

67 «...les passions, mauvaises pour deux raisons: d'une part, à cause de leur passivitè, qui nous fait depéndre de forces exterieures, toujours assez puissantes pour finalmente nous écraser et du hasard des circonstances, et qui nous empêche ainsi d'être nous-mêmes; d'autre parte, a cause de leur subjectivitè, source de notre isolement, des incompréhensions qui nous privent de ce Dieu pour l'homme qu'est l'homme, des conflits qui nous déchirent et nous détruisent; il en résulte una faiblesse, une diminution, puis une disparition de notre être: la tristesse en est le vecu affectif inmédiat, la crainte et la haine en sout les suites» (B. Rousset, *La perspective finale de «L'Ethique» et le problème de la coherence du spinozisme*, J. Vrin, Paris 1968, p. 161). En realidad, las pasiones, en sí mismas, no son malas, puesto que pertenecen a la naturaleza humana, que es obra de Dios. Son malas cuando están desordenadas, es decir, cuando apartan al hombre de su verdadero fin; y entonces, se hace necesario reordenarlas.

lo que significa esclavitud y servidumbre, porque sólo tiene ideas inadecuadas de todas las cosas. Por eso la aspiración fundamental de Spinoza es pasar de las ideas inadecuadas a las adecuadas, transformar las pasiones en acciones, conseguir que todo sea producido por el sujeto y nada soportado, causado en él.

Por tanto, la esclavitud procede de la ignorancia, entendida como ausencia de ideas adecuadas. Por eso, para Spinoza, la obediencia a la fe es esclavitud, toda vez que el conocimiento *ex auditu* sólo produce ideas inadecuadas.

Consecuentemente, la vida humana, fundada en el segundo grado de conocimiento, es libre. Es, por tanto, una libertad que se adquiere por vía intelectual, en la medida que se poseen ideas adecuadas —claras y distintas— acerca de las cosas, lo que quiere decir, en último término, comprender todos los seres como derivados de la esencia divina. Pero, nótese bien, es una libertad, dentro de la eterna necesidad de todas las cosas, que es un principio del cual nunca se retracta Spinoza. Por eso, es importante entender su concepto de esclavitud, para no conceder a su noción de libertad un alcance que no tiene.

En Spinoza, si bien los afectos son algo necesario, en cuanto consecuencia de la pertenencia del hombre al mundo, y de la mediación que el propio cuerpo representa para cada mente en relación al conocimiento de los demás seres, sin embargo, es posible, gracias a una comprensión mayor de dichos afectos, que el hombre se convierta en sujeto activo y no pasivo, es decir, es posible transformar en *acciones* lo que eran *pasiones*. Esa mayor comprensión es la que proporciona el conocimiento científico, constituido por ideas adecuadas. Spinoza afirma, pues, que una pasión se transforma en acción cuando es comprendida: cuando el hombre no conoce las leyes del universo, se cree libre, pero, en realidad, por la misma inconsciencia que muestra en esta ignorancia, se ve *sometido* a los acon-

tecimientos, cuyo sentido se le escapa y, en esa misma medida, lo *padece* todo. Pero, cuando comprende la necesidad universal que gobierna todos los sucesos, sin posible contingencia, sabe que no es libre, que no depende de él cambiar el curso de los acontecimientos.

Entonces, ya conoce su razón necesaria y eso equivale a identificarse con la Razón, de modo que ya todo lo que ocurre deriva de su propia razón y, en esa medida, no está sometido, sino que es sujeto activo de esos acontecimientos: lo que era pasión se transforma en acción, en libertad. Luego esta libertad no es otra cosa que necesidad, en cuanto el sujeto la reconoce tal. Es una acción en coherencia con lo que se había dicho a propósito de la libertad en Dios, pura espontaneidad natural, en una naturaleza que obra de modo necesario, ausencia de libertad «de coacción». Efectivamente, es la única libertad posible en el mundo de Spinoza, idéntico a la Sustancia única, como su deducción necesaria[68].

Pero hay algo más: si mi razón no es otra cosa que un modo finito del pensamiento divino, de donde emana esa ley universal necesaria, cuando comprendo esa necesidad es cuando me doy cuenta de que soy yo, en realidad, el que hace todo; por eso, los criterios éticos de su moral —ajustar la conducta a la ley necesaria que rige la naturaleza y vivir conforme a la razón—, en el fondo se confunden, pues mi razón, si es

---

[68] Una vez más encontramos en Spinoza el precedente claro a lo que después afirmará Hegel y más aún Marx, con consecuencias prácticas importantes: «la libertad no es más que la necesidad comprendida». Hay, al mismo tiempo, un elemento estoico pero inmanentizado: el sabio, en la medida que conforma su voluntad a los designios divinos —como destino fatídico—, ya no vive sometido a los acontecimientos, sino que los consiente, porque los ve como una ley necesaria a la que sería necio enfrentarse, y en cierto modo se hace protagonista activo de los mismos: *non pareo sed assentior*. El elemento estoico consiste en conformarse ante las necesidades corpóreas, pues Spinoza se escapa de las servidumbres en el orden ideal.

parte de la mente divina, no me puede dictar otra cosa que esa ley necesaria, si de verdad me dejo guiar por ella. Y así, en último término, la única norma de mi obrar es la propia razón y la autonomía alcanzada es ya completa. Aparece, cada vez con más claridad, que se trata de la justificación teórica a un deseo de autoposesión plena.

Tampoco se puede olvidar que, el paso de la pasividad a la actividad no es consecuencia de una decisión del sujeto, puesto que pasar voluntariamente de un tipo de conocimiento al otro sería como pretender cambiar el orden del mundo que explicita la esencia divina. Por eso encontraremos en Spinoza —una vez más— otro tema teológico explicado desde la inmanencia, la predestinación, con una radicalidad completa que condena *a priori* a unos hombres —serán la mayoría— a vivir en ese estado inferior, sujetos a las pasiones, ignorantes, sin posible salvación, porque su situación responde a la misma necesidad con que otros —los menos— están determinados a ser «libres», y en su grado más alto, a ser «eternos»[69].

## C) LA FELICIDAD: EL «AMOR INTELLECTUALIS DEO»

La libertad concebida como un logro de la razón, en un proceso intelectual que consigue comprender la ley

69 «...il reprend ainsi ce qu'il avait écrit dans le Court Traité: «L'homme, en tant que partie de l'ensemble de la Nature, dont el dépend et por laquelle il est aussi gouverné, ne peut rien faire de lui-même pour son salut et la santé de son âme» (II. 18 § 1). Aussi la necessité universelle apparait-elle comme une 'predestination' l'ordre des choses comme 'un gouvernement de Dieu', un 'decret' et une 'election': 'Nous sommes en la puissance de Dieu comme l'argile en celle du potier', en sorte que nous n'avons aucun pouvoir..., sinon par une vocation singulièr et par la grâce di Deu'; Spinoza reprend donc a son compte la moins atténuée des théories de la predestination, avec cette differénce que l'election ne dépend plus d'un être trascendat, personel et bon, mais de la seule nécessité aveugle d'une *Nature* privée d'intentions et de finalité.» (B. Rousset, *o. c.*, p. 178).

necesaria que liga todos los seres, alcanza su culminación en el tercer grado de conocimiento, la intuición de la Sustancia (Dios), y entonces se identifica con la *beatitudo* o eternidad. La vida eterna es producida en el hombre cuando alcanza la suprema comprensión, cuando se entienden las cosas, no sólo como necesarias, sino integradas en un todo único, pues así la mente adquiere conciencia de su unidad con toda la Naturaleza (con Dios): conoce que está en Dios y entiende por Dios. Esta es la «salvación» que propone Spinoza: el poder de la razón que consigue llegar a la intuición de Dios y, por tanto, a la libertad más plena, como conocimiento de la necesidad. En la medida que toda su filosofía persigue la «salvación» es, por lo mismo, una filosofía en torno a la libertad, como objetivo supremo de todos sus afanes y como único criterio de juicio [70].

Cuando Spinoza alude a la eternidad o inmortalidad como esta suprema libertad, lo primero que ha de tenerse presente es que no se trata de la inmortalidad del alma como tal, individualmente considerada, pues esto supondría que sobrevive al cuerpo, y que es una sustancia, puesto que tendría subsistencia propia. El alma no es más que la idea del cuerpo, y cuando muere el cuerpo desaparece como tal idea; sólo puede ser inmortal si logra trascender el cuerpo, viéndose a sí misma como idea del cuerpo, es decir, llegando a ser «idea de la idea», en la medida que se identifica con el Todo, y «desde el todo», por así decirlo, se contem-

---

70 «En tant que philosophie du salut, le spinozisme es donc necessairement une philosophie de la liberté. Chacun des écrits de Spinoza le prouve: le *Traité theologico-politique* et le *Traité politique* constituent deux manifestes virulents en faveur de la liberté de pensée en face de l'Etat et de l'Eglise: la *Reforme de l'entendement* met en valeur l'activité autonome grâce a laquelle l'esprit développe sa prope nature et se libere de tout ce qui n'est pas sa pure immanence; l'*Ethique* fait de cette immanence le critére qui permet d'assigner a chaque genre de connaissance son degré de perfection, et la caractéristique qui permet de definir la vertu...» *(ibidem,* p. 163).

pla; por tanto, el alma alcanza la inmortalidad cuando se integra en la eternidad divina, mediante la intuición de Dios y por el *amor intellectualis Deo* que de éste deriva, puesto que la eternidad y la inmortalidad son algo propio del Todo.

«El amor intelectual a Dios surge necesariamente del tercer género de conocimiento»[71]. El conocimiento de Dios, que es el supremo bien del hombre y su mayor felicidad, es una contemplación por idea adecuada que es acción, amor, precisamente el *amor intellectualis Deo*. Se trata de un amor sin posible correspondencia, puro y desinteresado, pues Dios no puede a su vez amar, ya que el amor, en cuanto *afectus* es algo propio de los modos y, por tanto, inaplicable a la Sustancia. Amar a Dios es, pues, entrar en el amor eterno e inmóvil que Dios se tiene a sí mismo y que no es otra cosa que la «suma» de los amores de los modos finitos[72]: el *amor intellectualis* no es más que un modo del amor infinito que Dios se tiene a sí mismo[73]: en

71 «Ex tertio cognitionis genere necessario oritur amor Dei intellectualis» *(Ethica*, V, Prop. XXXII, Corol.).

72 «Mentis amor intellectualis erga Deum est ipse Dei amor, quo Deus se ipsum amat, non quatenus infinitus est, sed quatenus per essentiam humanae mentis, sub specie aeternitatis consideratam, explicari potest; hoc est, mentis erga Deum, amor intellectualis pars est infiniti Amoris quo Deus se ipsum amat» (*Ibidem*, V, Prop. XXXVI). Esta proposición y la demostración que hace Spinoza de la misma constituyen una prueba particularmente clara de su inmanentismo metafísico: el verdadero pensamiento del hombre se identifica con el de Dios, pero, además, el pensamiento de Dios se actúa únicamente en el pensamiento humano.

73 «L'exemple privilégié de l'amour intellectuel nous permet de mieux comprendre comment, dans la métaphysique de Spinoza, 'Dieu est formé de la totalité de tout ce qui est', de quelle manére el 'est tout l'être hors duquel il n'y a aucun être'; nous voyons, en effect, que Dieu n'est pas seulement la substance dépouillée de ses atributs et de ses modes, ni la cause privée de ses produits: il est le substrat infini avec toutes ses determinations, le principe avec ses conséquences, la Nature ou le tour des ses choses avec, notamment, l'amour qui s'y trouve contenu» (B. Rousset, *o. c.*, p. 158).

él se confunden el amor de Dios a sí mismo, el amor a nosotros mismos y el amor a los demás[74].

La *beatitudo* de Spinoza no es otra cosa que «la disolución del hombre y de su personalidad finita, en el océano infinito de la sustancia divina. No puede decirse que el hombre alcanza *su* beatitud, puesto que deja de existir en cuanto distinto de Dios. Alcanza *la* beatitud, la de Dios mismo, con la cual es una sola cosa. La única personalidad, si así puede llamarse, que le queda, es la de ser la idea que Dios tiene eternamente de la esencia de este cuerpo»[75].

La felicidad o la eternidad, como liberación, no es en Spinoza cosa de la otra vida, sino que se refieren, exclusivamente, a la vida presente, y anticipa, en la medida que sea más perfecta, el estado del alma y del cuerpo después de la muerte, desligados uno del otro y unidos al correspondiente atributo infinito, del que eran un modo[76].

---

74 «La sua incoerencia con il sistema riesce evidente se si riflette che (a parte la necessità che si tratti, in ogni caso, di un amore diverso da quello definito nella parte III dell'Etica, non avendo Dio nulla al di fuori, la cui idea possa accompagnare il sentimiento d'una accresciuta perfezione) il Dio spinoziano è pura potenza: *agendi potentia* e *cogitandi potentia;* causa infinita di ogni intelligenza, ma non intelligenza o mente esso stesso. In che senso può, dunque amare? Se, invece, si volesse intendere Dio come mente, o come pensiero in atto, l'amore intellettuale potrebbe essergli attribuito, ma Dio cesserebbe di essere quella pura naturalità, o causalità immanente, che vuole Spinoza» (A. Guzzo-V. Mathieu, *o. c.*, col. 884).

75 R. Verneaux, *o. c.*, p. 78.

76 «L'éternité est donc cette identité de l'essence et de l'existence, cette manière d'être en et par soi-même, quî est le prope de la substance infinie, mais quî appartient aussi a certains de ses modes finis, aux esprits en l'une des deux idées, qui constituent leur être comme idées de leur corps, dans la mesure oú ils sont positifs et artifs, adéquats a eux-mêmes et a leur objets (...) Il n'est pas ici question d'une autre existence, qui se situerait plus on mains hors du temps et qui resterait éloignée de la vie: l'éternité est simplement, pour une idée et toutes ses conséquences, une manière d'être au sein de la pensée de l'être,

Como resulta claro de cuanto se ha dicho, la libertad se reduce a conocimiento, de modo que el sabio es el hombre libre, y la esclavitud se resume en ignorancia. Ese conocimiento perfecto, que hace libre, es la felicidad, porque es plenitud de ser, gozo de la propia actividad inmanente: me realizo plenamente como libertad, como actividad autoposeída y no condicionada; soy libre cuando supero toda esclavitud: la fe, las pasiones, el temor..., en definitiva la ignorancia; cuando elimino todo aquello que no hago sino que sufro, todo lo que me afecta y ante lo que soy pasivo. La libertad es, en definitiva, la voluntad de autoconciencia pura, sin nada fuera de sí que la coaccione, la que nos sitúa plenamente en la inmanencia de nuestra actividad natural[77].

Y el gozo que proporciona esta plena posesión de sí mismo no es un premio o recompensa a la virtud, sino que se identifica con la virtud[78].

Al final de este breve recorrido por los puntos más sobresalientes de la filosofía de Spinoza, aparece, con diáfana claridad, que lo verdaderamente decisivo en su doctrina es la negación *a priori* de la trascendencia[79],

---

c'est-à-dire dans le mode infini immédiate de la pensée qu'est l'entendement divin...». (B. Rousset, *o. c.*, p. 101).

77 «Les mécanismes de la libération ont donc pour principe unique l'activité de l'homme, qui est identiquement activité des corps et activité de l'esprit, et qui est réduction nécesaire et immédiate de la passivité par son seul développement; nous retrouvous ici ce qui avait servi a définir la liberté et a expliquer sa possibilité: c'est la même élément, l'activité immanente, qui, tout a la fois, constitue l'essence de la liberté sous tous ses aspects, détermine son identité avec l'eternité, la connaissance suprême, l'amour parfait et le salut, rend compte de sa possibilité au sein du determinisme et donne l'instrument de sa conquête» (B. Rousset, *o. c.*, p. 199).

78 «Beatitudo non est virtutis praemium, sed ipsa virtus...» *(Ethica,* V, Prop. XLII).

79 «Ces principes trouvent donc leur identité dans une conception unique, qui est la véritable 'intuition' fondamentale du spinozisme: *le refus de toute transcendance* —qu'il s'agisse de la transcendance 'objetive' généralement accordée a Dieu ou de la transcendance 'subjetive' souvent reconnue a l'esprit—

una actitud de positiva y consciente exclusión de Dios, para poder afirmar su propio ser, sin limitación alguna. Su inmanentismo, si a primera vista parece emparentado con el panteísmo tradicional, va mucho más lejos, porque no se trata de divinizar el mundo, sino de mundanizar a Dios: prescindir radicalmente de otra cosa que no sea la Naturaleza, en su despliegue necesario de los infinitos atributos y modos, en la que el finito tiene como único fin el gozo de la propia actividad inmanente, la plena posesión de sí mismo. Por eso, no tiene nada de extraño que, para muchos autores, Spinoza represente el momento esencial, decisivo, en la evolución del pensamiento moderno hacia el ateísmo positivo, pues ha llevado a cabo la formulación más perfecta de la trasposición de la trascendencia en la inmanencia.

Se puede afirmar que los filósofos posteriores, incluso los que parecen haber dado una contribución decisiva en este desarrollo hacia el ateísmo, como Hegel o Marx, en el fondo añaden muy poco a lo dicho por Spinoza [80].

---

conduit à poser que *tout ce qui existe est un être et un acte, en tant que partie de l'être et de l'acte infinis, de Dieu ou de la Nature, cette existence finie pouvant être déterminée selon le cas et proportion variable, soit extrinsèquement, soit intrinséquement,* ce qui ouvre le champ à tout les degrés possibles de réalité ou de perfection, qui vont de l'*inexistence prope* à l'*existence prope,* de la contingence à l'éternité, de la servitude à la liberté, de la misère à la beatitude» (B. Rousset, *o. c.,* p. 228).

[80] Para «el marxismo riguroso, Spinoza vale más que Descartes y Kant: es el primer pensador de los tiempos modernos que ha mostrado con insólita profundidad y fuerza persuasiva que no existen fuerzas trascendentes que rigen el mundo, que no existe una razón superior que busque sus fines en el mundo, que el mundo debe ser comprendido por sí mismo, que su naturaleza no ha sido creada por nadie y que en ella todo acaece según leyes necesarias. Para los marxistas, por tanto, Spinoza ha ahuyentado todas las tinieblas del espiritualismo de la trascendencia, ha restituido la naturaleza a la consideración de la ciencia y ha reivindicado para el hombre la propia libertad mediante las dos verdades esenciales proclamadas por su filosofía: el materialismo y el ateísmo. El llamado 'pan-

## 3. LA LIBERTAD DE FILOSOFAR Y EL «TRACTATUS THEOLOGICO-POLITICUS»

### A) EL INTENTO DE UN NUEVO MUNDO TEOLOGICO-POLITICO

A la luz de cuanto se ha dicho, esta obra aparece en continuidad con la *Ethica* como un paso obligado e importante para el establecimiento de las categorías inmanentistas en la sociedad: es la aplicación coherente de sus principios éticos a la religión y a la comunidad política[81].

Si en la *Ethica* se ocupa preferentemente del comportamiento moral, fundado sobre la ciencia y la razón, propio de los hombres libres, en el *Tractatus theologico-politicus* se refiere, preferentemente, al que es de carácter precientífico, propio de quienes no se han liberado de la servidumbre de la ignorancia, porque permanecen en el primer grado de conocimiento.

En esta obra, Spinoza establece que la esencia de la religión (de la fe) es la piedad y la obediencia, y que su ámbito de competencia es de naturaleza estrictamente práctica. Esto es coherente con todo el planteamiento de su ética.

Aunque la noción más sobresaliente de su filosofía es la de la Sustancia, Spinoza, en realidad, apenas dice algo de ella, pues lo que de verdad le interesa son los modos, es decir, lo que le importa es él mismo y los que quieran vivir como él. Los demás son como animales, que viven esclavos de lo exterior, sometidos a los instintos, sumidos en la ignorancia. La Sustancia, como Todo, es el soporte metafísico que se busca para los

teísmo' de Spinoza es pura apariencia o, todo lo más, un residuo cultural del ambiente» (C. Fabro, *o. c.*, vol. I, p. 176).

81 Acerca de lo que debe ser el Estado y la política, escribió otra obra, el *Tractatus politicus*, que quedó incompleta, donde expone con más amplitud el tema.

modos, y que le permite a él escapar a la caducidad de lo corpóreo.

Pero en ese Todo hay también elementos meramente caducos, que son sustituidos por otros: son los hombres que viven en la esclavitud, sujetos a las pasiones, a la superstición, que no son eternos. Estos sólo pueden alcanzar una felicidad contingente, en la medida que se ajusten a unas normas empíricas, de modo que, además, no impidan a los hombres «libres» su felicidad eterna. Es decir, se exige que respeten el orden, que obedezcan viviendo la justicia y la caridad. Pues bien, esto es lo único que enseña la religión: lo que se refiere a la parte caduca y corpórea, y cuya regulación corresponde al Estado.

Estas normas de conducta están de acuerdo —de modo empírico y precientífico— con el fin supremo del hombre, el *amor intellectualis Deo*: los hombres ignorantes lo respetan, aunque no lo alcancen, y son felices de un modo relativo [82], porque su razón no les lleva a otra cosa. Como un animal está satisfecho cuando sacia sus instintos, aunque su vida animal sea algo tan pobre, al tiempo que permanecen debidamente «controlados» para que no alteren el orden social. Por tanto, el *Tractatus* es la aplicación de sus ideas al mundo en que Spinoza vive y que, en gran parte, era informado por unos ideales religiosos: un mundo «teológico-político».

Ante todo, necesita defender la absoluta autonomía y libertad de la razón (racionalismo) y, para eso, reduce la religión al ámbito de lo caduco, la despoja de toda verdad, le niega todo contenido especulativo. Queda así reducida a ser una guía útil para conducir

---

82 «La connaissance du second genre est éternelle, alors que la foi est contingente et destructible, parce qu'elle es extrinsèque; neanmoins, la premiere n'est pas le salut, alors que la seconde suffit pour constituer un salut relatif» (B. Rousset, *o. c.*, p. 222).

a los hombres no libres, que permanecen en el primer grado de conocimiento, de modo que su comportamiento no perturbe el orden social. Una vez hecha esta reducción, la religión se encuentra situada en una esfera que es propia del Estado. Así resulta, que a éste compete regular la religión y que se sirve de ella para llevar, por una vía de obediencia, a los hombres no libres, es decir, no autoconscientes.

Pero el Estado, a su vez, está bajo el imperio de la razón, porque precisamente ha sido ésta la que le ha dado el poder y le ha asignado las tareas que le corresponden. Por eso, si bien el Estado tiene como función, dada por la razón, velar por la paz social, sin embargo, no le compete regular a la razón, limitando la libertad de pensamiento, porque esta ingerencia perturbará el mismo orden social e iría contra su razón de ser.

## B) EL DESARROLLO DEL «TRACTATUS THEOLOGICO-POLITICUS»

En las primeras páginas de la Introducción hicimos —de intento— un resumen muy breve del contenido de esta obra, pues un análisis más detallado de sus apartados no se puede hacer sin un conocimiento previo de las últimas razones que motivaron el libro. Por eso, vamos a detenernos en los diversos pasos del *Tractatus*, para mostrar su coherencia interna.

Ya hicimos notar que, en esta obra, se podían distinguir dos partes, de extensión muy diversa: la primera (los quince primeros capítulos), de contenido preferentemente teológico, y la segunda (los cinco capítulos restantes), donde la atención se centra en los aspectos políticos. Responde, pues, en cierto modo, al título completo de la obra, pero sin que se pueda hablar de una separación neta entre las dos partes; hay en la segunda una acentuación de los temas políticos, pero

siguen estando presentes las consideraciones religiosas, que son las fundamentales.

Spinoza empieza el *Tractatus*[83] preguntándose por la esencia de la profecía (cc. I-II), si los profetas concibieron sublimes pensamientos acerca de Dios (la Naturaleza) o, más bien, solamente poseían un profundo sentimiento religioso. Spinoza pretende limitar la autoridad de los profetas y, para eso, establece que la capacidad profética no consiste en una superior capacidad de la mente, sino en una imaginación más viva; dice que la autoridad de los profetas reviste importancia sólo en aquello que se refiere a la práctica de la virtud; en el resto sus opiniones no cuentan. Todo esto se completa con la explicación de por qué los hebreos fueron llamados «pueblo elegido de Dios» (c. III): ese motivo es sólo el hecho de haber vivido con prosperidad en una determinada región de la tierra; por eso, «las leyes reveladas por Dios a Moisés fueron simplemente las instituciones jurídicas del particular Estado hebreo» (p. 10, líns. 1-2), y por tanto, no sólo obligan exclusivamente a los hebreos, sino que una vez pasado aquel período de tiempo en el cual existieron como estado, ha cesado ya esa obligación.

Una vez eliminado el carácter sobrenatural de las profecías y de la elección de Israel, va a completar su tarea de rechazar en la Escritura todo lo que trascienda a la razón natural. La ley divina, revelada a todo el género humano, por medio de los profetas y de los apóstoles, no es diversa de aquella que enseña a su vez la razón natural. Para Spinoza, una vez rechazada la fe, no hay alternativa posible, no hay verdades a las que no se pueda llegar con las solas fuerzas naturales. En consecuencia, las ceremonias del culto y las narraciones históricas contenidas en la Sagrada Escritura no se pueden referir a la ley divina (cc. IV-V) y los

---

[83] Spinoza, en las últimas páginas del *Praefatio* (pp. 9-12), hace un resumen del contenido.

milagros no han podido existir (c. VI). Esto le permite ya decir claramente que nada hay en la Escritura que exceda a la razón, y que los profetas no han enseñado sino cosas simplicísimas y comprensibles a todos, pero revistiéndolas y adornándolas con unos argumentos y con un estilo que moviese a la masa a la devoción hacia Dios. Dicho en otras palabras: la Escritura enseña a la «masa» lo que la razón es también capaz de mostrar a los que, como Spinoza, se han elevado sobre el nivel del vulgo, sólo que con un lenguaje diverso y más apropiado a ese nivel.

Pero la conclusión que Spinoza busca con más ahínco, en estos primeros capítulos, es la que él mismo resume en el Prefacio: «Por todo esto me he persuadido firmemente que la Escritura deja absolutamente libre la razón y no tiene nada en común con la filosofía, apoyándose cada una en sus propios fundamentos» (p. 10, líns. 16-18). No cabe duda que este objetivo era paso obligado, en su camino hacia la neta separación entre la filosofía y la fe, para después someter ésta a la autoridad del Estado y, en último término, a la razón.

Ahora bien, para alcanzar esta conclusión y, más en general, para terminar la empresa que se ha propuesto, se ve obligado a interpretar la Escritura con un método propio. Con este método, la interpretación de la Escritura queda reducida a historia crítica. Spinoza advierte que las dificultades para esta tarea proceden, no sólo de las lagunas históricas en la transmisión del texto a lo largo de muchos siglos, sino de los «prejuicios teológicos» que han falseado dicha historia. Ahora Spinoza se siente llamado a la tarea de «corregir y eliminar» dichos prejuicios, y en primer lugar los que se refieren a la autenticidad de los libros sagrados. Comienza por situar los libros históricos del Antiguo Testamento después del destierro de Babilonia, y el autor sería Esdras, excepto para los cuatro últimos. También los libros sapienciales y proféticos son muy

recientes; estos últimos serían una simple recopilación de fragmentos de la obra de los profetas (c. X). De este modo ya no tiene inconveniente en admitir errores en la Sagrada Escritura: ¿qué otra cosa cabía esperar de una redacción tardía con el uso de fuentes tan diversas y muchas veces corrompidas en el transcurso de los siglos? De este modo, ha conseguido comprometer por completo la fiabilidad del Antiguo Testamento que, en último término, queda sometida al juicio de cada uno.

Respecto a los libros del Nuevo Testamento, observa que los apóstoles actuaban como «doctores» y no como «profetas», lo que en su filosofía quiere decir que escribían con la sola luz de la razón natural, y argumentando racionalmente. Sus enseñanzas sólo son «fraternas sugerencias», y cada uno de ellos puso los «fundamentos de la religión» donde mejor le pareció, dadas las circunstancias de sus oyentes (c. XI).

De este modo ha destruido, primero la enseñanza tradicional de la Sagrada Escritura y, después, la autoridad misma de los libros sagrados, como depósito verdadero de la fe. Ya no es la Escritura que enseña infaliblemente lo que se debe creer, sino que es la «ley divina», establecida por Spinoza, la que señala lo que en la Escritura se debe aceptar, y así, concluye que el verdadero Verbo divino revelado es «obedecer a Dios con el máximo empeño interno, cultivando la justicia y la caridad» (p. 10, líns. 27-28). Esta es la única enseñanza verdadera que se contiene en la Sagrada Escritura, si bien de modo acomodado a los oyentes de los profetas y de los Apóstoles (cc. XII-XIII).

En esta tesis está la clave de todo cuanto sigue, pues si la fe se define en relación a la obediencia (c. XIV), se ha conseguido separar radicalmente toda relación entre fe y razón (c. XV): si el conocimiento revelado no es otra cosa que inculcar la obediencia, «se distingue del conocimiento natural, ya sea por el objeto como también por los principios fundamentales y por los me-

dios. Estos dos conocimientos no tienen nada en común, sino que tanto uno como otro se mantienen en diversos planos sin posibilidad de contradicción de uno a otro» (p. 10, lín. 33 - p. 11, lín. 1). En último término, es la razón la que juzga a la fe. Como consecuencia inmediata, surge la necesidad de tolerancia respecto a las creencias religiosas: «Dado que la índole de los hombres es tan variada y uno presta mayor fe a una opinión, otro a otra, y lo que empuja a uno al respeto religioso mueve a otro a la burla, saco la conclusión que se debe dejar a cada uno la libertad de su juicio personal y la posibilidad de interpretar los principios fundamentales de la fe según las tendencias de la propia personalidad. La santidad o la impiedad de las creencias de cada uno viene por tanto juzgada solamente por las obras. Así todos podrán obedecer a Dios en completa libertad y sinceridad y sólo la justicia y la caridad serán valoradas por todos» (p. 11, líns. 1-8).

Spinoza ya no tendrá especial dificultad para mostrar que la autoridad soberana tiene un supremo dominio sobre la religión. Esta será una de las conclusiones importantes de la segunda parte del *Tractatus*.

La relación que guardan los cinco capítulos restantes con lo anterior es expresada por Spinoza mismo: «Una vez demostrado que la libertad es concedida a todos por la ley divina revelada, yo voy a tratar la segunda parte de la cuestión, es decir, que tal libertad se puede y se debe conceder sin temor de perjudicar la paz civil y sin gran daño para la entera comunidad» (p. 11, líns. 8-13).

A partir de lo que entiende por estado de naturaleza y por derecho natural, establece los principios fundamentales de la comunidad política (c. XVI), de modo que «quienes ostentan el poder soberano encuentran solamente en su potencia los límites del propio derecho y son ellos solos los responsables del derecho y de la libertad, mientras que todos los otros tienen el

deber de actuar siempre en conformidad con el querer de aquéllos» (p. 11, líns. 20-23).

Con esta premisa Spinoza explica la organización política del pueblo judío en clave inmanentista (capítulos XVII-XVIII). Era un paso obligado —en un judío— para poder afirmar que todo derecho en el campo de lo sagrado es de competencia de la autoridad soberana y que la práctica religiosa exterior debe estar conforme con la paz civil si se quiere de verdad obedecer a Dios (c. XIX). Si al final del capítulo XV, Spinoza concluía en la tolerancia religiosa, ahora el punto importante es dejar clara la subordinación de la religión al poder temporal, de modo que se han hecho realidad los objetivos propuestos por su amigo Jean de Witt.

El capítulo XX es una defensa de la libertad de pensamiento y expresión personales respecto a la autoridad soberana.

# ANALISIS DEL «TRACTATUS THEOLOGICO-POLITICUS»

# I

# EL PREFACIO: LA LIBERTAD DE FILOSOFAR Y LA SUPERSTICION

Ya hemos visto que Spinoza, glosando el título de esta obra, alude a la defensa de la «libertad de filosofar» como el objetivo principal del *Tractatus*. De qué libertad se está tratando, nos lo aclara él mismo, cuando en las primeras páginas del Prefacio dice: «Ha sido necesario primero indicar los principales prejuicios respecto a la religión, es decir, las señales de nuestra antigua esclavitud y, en segundo lugar, los prejuicios con relación al derecho de la autoridad soberana; derecho que muchos, con un arbitrio que se puede llamar desfachatez, buscan arrancar en su parte sustancial, separando así de dicha autoridad, bajo el aparente pretexto de la religión, el ánimo de las masas, aún sujetas a la superstición pagana, con el objeto de volvernos, de nuevo, completamente a la esclavitud» [1].

---

1 «Ad quod apprime necesse fuit, praecipua circa religionem praejudicia, hoc est, antiquae fervitutis vestigia indicare, tum etiam praejudicia circa summarum potestatum jus, quod multi procacissima quadam licentia magna ex parte arripere, et specie religionis multitudinis animum, gentilium superstitioni adhuc obnoxium, ab iisdem avertere student, quo omnia iterum in servitium ruant» (p. 7, líns. 28-33).

Spinoza, en conformidad con su ética, se propone afirmar una libertad que haga al hombre señor absoluto de su ser y de su obrar, de modo que incluso pueda determinar lo que es el hombre y el mundo, su fin, qué es lo bueno y lo malo, sin ningún límite dado, sin ninguna verdad objetiva que se deba respetar: todo lo establece el hombre *ex novo*. Y esto merced a su razón, que ocupa así el lugar de Dios a todos los efectos; no en vano Spinoza llega a decir, explícitamente, que la mente del hombre es divina: «...nuestra mente contiene en sí objetivamente la naturaleza de Dios y de ella participa» (p. 16, líns. 10-11).

Pero esto exige deshacerse de toda verdad superior, de modo que la razón no conozca ningún límite ni instancia a que someterse. Ya en el *Tractatus de intellectus emendatione*, había destituido de toda verdad la creencia, por ser un conocimiento *ex auditu* (de primer grado), pero será en el *Tractatus theologico-politicus* donde realmente persigue dicho objetivo, con su ataque a la religión revelada. Esta representa la oposición más completa a su planteamiento, al afirmar que nuestra libertad es creada y por tanto limitada: sometida a un Dios trascendente. Desde su perspectiva inmanentista, esa oposición no es más que una serie de prejuicios que es preciso combatir, cuya fuente única sería la superstición, que resulta así vinculada con la religión revelada. Por eso, Spinoza dedica las primeras páginas del Prefacio a este tema.

La superstición, según él, nace del temor, pues «si los hombres fueran capaces de gobernar según un plan preciso todas las circunstancias de su vida, o si la fortuna les fuera siempre favorable, no serían esclavos de la superstición» (p. 5, líns. 1-2); y por eso «todos los hombres están por naturaleza sujetos a la superstición (digan lo que digan otros, según los cuales el fenómeno derivaría de la confusa idea de la divinidad poseída por todos los mortales)» (p. 6, líns. 18-21).

Spinoza viene a decir que, cuando las personas no son conscientes de esa radical autonomía, que él defiende, y se ven sometidas a sucesos adversos, se dejan dominar por el temor y acaban *creyendo* en un ser superior, poniendo su fe en realidades sobrenaturales: y eso es la superstición. La fe es, pues, un producto de la ignorancia y por eso se da entre el «vulgo».

Pero la superstición no sólo nace del temor, sino que lleva consigo una conducta inconstante y cambiable que «fue causa de muchas guerras y desórdenes» (p. 6, líns. 29-30). Precisamente para evitar estos peligrosos vaivenes del ánimo —afirma Spinoza— los que ostentaban el poder, procuraron dar a esas superticiones un carácter sobrehumano, independiente de las circunstancias, merced al culto externo (cfr. p. 6, lín. 34 - p. 7, lín. 2). Pero, como esto sólo es posible en una comunidad política sin libertad, Spinoza considera llegado el momento de «liberar» al espíritu humano de semejante esclavitud: «Ahora bien, si es verdad que el mayor secreto y el máximo interés del régimen monárquico consisten en mantener a los hombres en el engaño y de esconder bajo el falso nombre de religión el miedo con el cual deben estar sometidos, para que combatan por su esclavitud como si fuese su salvación y no estimen como algo innoble, sino como sumo honor derramar su sangre y sacrificar la propia vida en favor de un solo hombre, es igualmente verdadero que, en una libre comunidad, no se podría pensar, ni intentar realizar nada más funesto. En efecto, está completamente en contraste con la pública libertad sofocar, con los prejuicios, el libre juicio de cada uno, o conculcarlo de alguna manera» (p. 7, líns. 6-13).

Estas afirmaciones de Spinoza ayudan a entender, en profundidad, el *Tractatus*. Si se lanza en una denodada tarea por eliminar prejuicios, es en virtud de la decisión previa —prejuicio— radical de descalificar como superstición la religión revelada, en cuanto exige una observancia exclusiva y la sumisión del entendimiento.

Así ve él la religión que se opone a la autonomía defendida: «de la antigua religión no ha quedado más que el culto exterior (con la cual el vulgo más que adorar parece adular a Dios) y la fe ha quedado reducida a credulidad y prejuicios. ¡Y qué prejuicios! Ellos vuelven a los hombres de seres racionales en brutos, impidiendo completamente al individuo el libre uso del propio juicio y la distinción de lo verdadero de lo falso; parecen estudiados adrede para apagar del todo la luz del intelecto» (p. 8, líns. 22-28).

No es difícil advertir en estas palabras la actitud de rebeldía ante lo sobrenatural, que exige el humilde asentimiento de la razón, incapaz de alcanzar, con sus fuerzas naturales, un conocimiento pleno de los misterios divinos. Spinoza no admite esta posibilidad, que ve como una degradación de la razón, cuando en realidad nada hay más razonable que la fe de la criatura en su Creador.

Lo que parece ser una defensa de la libertad de la razón, en realidad es la defensa de *su razón*, pues Spinoza descalifica de modo categórico a quienes no piensan como él: afirma que «no son filósofos», y les aconseja que no lean su libro, pues «sé muy bien con cuánta tenacidad permanecen enraizados en el espíritu de aquellos los prejuicios que el ánimo acoge bajo la apariencia de religiosidad. Sé también que es imposible librar al vulgo de la superstición como es imposible librarlo del miedo. Sé finalmente que la constancia del vulgo no es otra cosa que obstinación y que no es guiado por la razón, sino arrastrado a la alabanza o a la repulsa únicamente por el impulso» (p. 12, líns. 9-13). Discutir sus afirmaciones significa necesariamente pertenecer al vulgo, «estar a merced de pasiones vulgares».

Las culpas del «vulgo» no terminan aquí, sino que además «perjudican a quienes en el ejercicio de la filosofía seguirían un libre método de investigación si no se encontrasen obstaculizados por la persuasión de que la razón debe hacer de esclava a la teología» (p. 12, líns. 16-18). A Spinoza estorba todo lo que pudiera impe-

dir a su razón ponerse en el supremo pedestal, y en esa línea, afirmaciones como *philosophia ancilla theologiae,* debían producirle particular disgusto, y no duda en atribuirlas exclusivamente a un clima lleno de prejuicios y coacciones de toda índole.

En el furibundo ataque que Spinoza hace en su *Tractatus* a la religión, no es difícil adivinar también un eco resentido de sus relaciones con la comunidad judía que le excomulgó [2], aunque la aversión va más lejos y afecta a toda la religión revelada en sus dos fases: el judaísmo y el catolicismo [3].

No puede ser de otro modo, una vez que ha tomado la decisión de erigir a su razón en criterio absoluto y único de la verdad. Spinoza tiene una absoluta confianza en sí mismo, como manifestó en una de sus cartas: «El fruto que he recogido de mi poder natural de conocer, sin haberlo jamás encontrado en defecto, ni siquiera una vez, ha hecho de mí un hombre feliz... Vale la pena consagrar la mejor parte de la vida a cultivar el propio intelecto y a sí mismo» (Ep. XXI y XXVI).

A la luz de esa declaración no puede menos de sonar a falsas las palabras con las que terminaba el Prefacio al *Tractatus*: «Soy un hombre, lo sé, y es posible que me haya equivocado, pero he procurado con todo cuidado no incurrir en error y, sobre todo, hacer las cosas de tal modo que cuanto escribiese fuera plenamen-

---

2 «Spinoza no lo olvidará; bajo la imperturbabilidad estoica que la tradición hagiográfica espinocista nos ha transmitido, conservará contra sus ex correligionarios un intenso desprecio: el *Tratado teológico-político* es —entre otras cosas que es— su venganza, y la instauración de la crítica bíblica su respuesta a la bíblica maldición» (Vidal Peña, *o. c.,* p. 16).

3 De este desprecio es una buena muestra la carta que dirige a Alberto Burgh, converso al catolicismo (Ep. LXXVI, en ed. Gebhardt, tomo IV), donde entre otras cosas dice, refiriéndose a la fe católica: «Apártate de esa odiosa superstición...; deja de llamar misterios a errores absurdos y no confundas torpemente lo que desconocemos, o lo que aún no hemos aclarado, con aquello cuyo absurdo ha sido demostrado, como ocurre con los horribles secretos de esa Iglesia».

te conforme a las leyes de la patria, al sentimiento religioso y a la rectitud moral» (p. 12, líns. 25-27).

Que no pretendía esta conformidad lo prueba el modo anónimo en que publicó por primera vez la obra [4]. En realidad, esta preocupación se reveló en seguida inútil y la fama de Spinoza, mientras vivió, se debe al *Tractatus*, pues la mayoría de sus obras —y la más importante, la *Ethica*— aparecieron después de su muerte.

Era natural que, con este planteamiento y contenido, el *Tractatus* no sirviese para rebatir la acusación de ateísmo que le había sido formulada, sino que más bien la acentuó. Las protestas contra la obra y su autor, se suceden, levantando polémicas y dando lugar a refutaciones escritas, a las que Spinoza no respondió públicamente. Solamente se conservan las respuestas por carta al médico van Velthuysen [5], a Oldenburg y a Alberto Burgh [6].

---

[4] Se presentó anónima y como si hubiese sido publicada en Alemania: en cuatro de las cinco primeras ediciones aparece al pie de la primera página, *Hamburgi, apud Henricum Künraht;* en realidad, el libro había sido editado en Amsterdam.

[5] En realidad, la carta está dirigida a Ostens (Ep. XLIII, ed. cit., t. IV, p. 219 s.). Resulta revelador que Spinoza comience afirmando que el único motivo del ataque que se le ha dirigido es la envidia que los mediocres tienen por mentes preclaras, como la tuvo Voetio con Descartes: «Sed nec hoc jam miror. Si enim olim Cartesius a Voetio, et sic possim optimi quique traducuntur» (p. 202). Parece ser que tenía la intención de publicar una segunda edición del *Tractatus*, incluyendo al final la carta de Velthuysen y su respuesta, pero de hecho no lo hizo y solamente se conservan unas anotaciones que pensaba incluir en dicha edición. Estas anotaciones se refieren en gran parte a puntos particulares de exégesis y vienen incorporadas a pie de página en las actuales ediciones del *Tractatus*.

[6] Este le había preguntado cómo podía saber que estaba en la verdad, contra todos sus contradictores. La respuesta de Spinoza es una síntesis clara de su actitud hacia el cristianismo: aversión por el catolicismo; cierta inclinación al protestantismo en razón del libre examen de la Escritura, pero prescindiendo de la justificación por la sola fe; afirmación de que todas las religiones se equivalen con tal de que sean buenas, etcétera (cfr. Ep. LXXVI, ed. cit., t. IV, p. 316 s.).

# II

# LA INTERVENCION SOBRENATURAL DE DIOS EN LA HISTORIA, SEGUN EL INMANENTISMO DE SPINOZA (cc. I-VI)

## 1. EL SENTIDO DE LA ELECCION DIVINA

El Antiguo Testamento gira en torno a la elección del pueblo hebreo por Dios, que le constituye como tal pueblo, con una misión única que cumplir. Para eso le da a conocer verdades divinas, la moral y unas leyes del todo singulares, en comparación con los pueblos restantes. Dentro de esos dones que Dios les concede, para manifestarles la Verdad, para facilitarles la observancia de sus preceptos y la fidelidad a su condición de pueblo de Dios, destacan los profetas, elegidos por Dios como instrumentos de su revelación. Todo esto se presenta en la Sagrada Escritura como fruto de un libre designio de Dios trascendente, que escoge a Israel porque quiere, y que comunica su voluntad a través de los profetas.

En el inmanentismo de Spinoza ya no hay lugar para un ser trascendente y personal, que elige libremente a un pueblo. La elección y revelación divinas tendrán un significado radicalmente distinto. El intento de

Spinoza es explicar en clave inmanente esos hechos, negando su carácter sobrenatural, de modo que no signifiquen para la razón humana una instancia superior. Esta es la tarea que afronta en los tres primeros capítulos del *Tractatus*.

### A) LA PROFECIA, UN PRODUCTO DE LA IMAGINACION

Spinoza comienza definiendo la profecía como «el conocimiento seguro de un hecho, comunicado a los hombres por Dios», y al profeta como «aquél que interpreta las revelaciones divinas, para los que no son capaces de tener un conocimiento seguro de los contenidos de la divina revelación y que, por tanto, sólo pueden aceptarlos con un simple acto de fe» (p. 15, líns. 5-9), En esta segunda definición se dice, de un modo explícito, que el contenido de las revelaciones divinas puede ser conocido por la razón humana; pero hay personas que no lo pueden alcanzar así, y *para éstos* se hacen necesarios unos intérpretes[1] —los profetas— y, entonces, el asentimiento a esas verdades tiene lugar por la fe. La profecía y la fe no son, pues, para todos los hombres, sino sólo para los que no son capaces de llegar al conocimiento de esas verdades por la razón.

En el horizonte inmanentista, no cabe hablar de revelación de un ser trascendente, que *desde fuera* se comunica a los hombres, y la profecía no puede ser algo esencialmente diverso de otros tipos de conocimiento natural. Si Dios se identifica con la Naturaleza,

---

1 Spinoza, al identificar profeta con intérprete, aduce como prueba una etimología del término hebreo más usado para designarlo: *nabi*. Pero hoy dia es generalmente admitido que esta palabra deriva del acádico *nabu* en el sentido de «llamar» y en concreto como un participio pasivo, de modo que el término *nabi* quiere significar el carácter de «llamado» (por Dios), es decir, de haber recibido una vocación para hablar a los hombres de parte de Dios. (Cfr. F. Spadafora, *Il Libro sacro*, vol. II, 2 *I Profeti*, Ed. Messaggero, Padova 1965, pp. 1-3).

como un Todo infinito, en el que se comprenden los seres a modo de manifestaciones suyas y, por tanto, si no puede hablarse de Dios como Persona, no cabe tampoco esperar que se haya revelado: luego la revelación no es otra cosa que un determinado tipo de producción intelectual del pensamiento humano, que es divina porque éste lo es [2].

Por eso dice Spinoza: «Se puede llamar profecía al conocimiento natural, ya que los conocimientos alcanzados con el auxilio de la luz natural dependen únicamente del conocimiento de Dios y de sus eternos decretos» [3]. A la luz de su doctrina sobre la intuición de Dios y las ideas adecuadas, estas palabras de Spinoza se entienden perfectamente: el verdadero conocimiento se alcanza por ideas adecuadas que son aquéllas que se deducen de modo necesario a partir de la Primera Idea, Dios; por tanto, la intuición de Dios es el punto de partida de todo conocimiento verdadero, y sin conocer a Dios, la Sustancia única, no se puede conocer ninguna otra cosa.

Spinoza afirma, pues, que el conocimiento natural tiene igual derecho que la profecía a ser llamado divino (cfr. p. 15, líns. 21-28). Es más, la causa primera de la revelación divina es la naturaleza de la mente humana [4], y por eso el conocimiento natural por ideas

---

[2] «Que el *Tractatus* está guiado por el punto de vista del inmanentismo puede incluso escapar al lector: porque Spinoza, a lo largo de muchas páginas, no hace otra cosa que exponer la Biblia con el lenguaje de la misma Biblia, y sólo de vez en cuando se asoma su interpretación en los términos explícitos de su filosofía. Pero en realidad Spinoza piensa que la revelación no es otra cosa que el pensamiento humano, en cuanto Dios, al no ser persona, no puede aparecer como tal persona a nadie y revelarse» (A. Guzzo-V. Mathieu, *o. c.*, col. 885-886).

[3] «...cognitionem naturalem, Prophetiam vocari posse. Nam ea, quae lumine naturali cognoscimus, a sola Dei cognitione, ejusque aeternis decretis dependent» (p. 15, líns. 18-20).

[4] «Cum itaque mens nostra ex hac solo, quod Dei Naturam objective in se continet, et de eadem participat, potentiam habeat ad formandas quasdam notiones rerum naturam explican-

claras y distintas es el más perfecto: «todo lo que comprendemos en modo claro y distinto nos es sugerido por la idea de Dios (como se ha indicado antes) y por la naturaleza, no ya con el auxilio de palabras, sino de un modo mucho mejor y perfectamente adecuado a la naturaleza de la mente» (p. 16, líns. 14-17).

Una vez que ha dejado claro que el conocimiento natural no es inferior al profético, ni por la fuente de donde proviene (Dios, o mejor, nuestra naturaleza que es una manifestación de la Sustancia única) ni por la certeza que proporciona, establece cuál es la diferencia que media entre ambos: la profecía «se extiende más allá de los límites del conocimiento natural y no se pueden concebir como sus causas las leyes de la naturaleza humana consideradas en sí mismas» (p. 15, líns. 29-31). Con esta afirmación no pretende decir Spinoza que se trate de algo sobrenatural, sino de un fenómeno que *cae fuera* («más allá de los límites»: en concreto, por debajo) del modo en que ordinariamente conoce la mente humana, pero permaneciendo siempre como algo natural [5].

Por eso las enseñanzas de la Sagrada Escritura no son deducibles, de modo ordinario, como conclusiones a partir de sus principios; es decir, están fuera del modo habitual en que nuestro intelecto conoce, como por ejemplo sucede con la lectura de una inscripción, redactada en una lengua desconocida hasta entonces, y que hace necesario una comparación con otros testimonios de esa misma lengua, hasta encontrar la clave

---

tes, et vitae usum docentes, merito mentis naturam, quatenus talis concipitur, primam divinae revelationis causam statuere possumus» (p. 16, líns. 10-14).

[5] Se entiende esto mejor cuando justifica el método con que va a interpretar la Escritura y que expondrá con más detalle en capítulos posteriores: «Sólo de la Escritura debemos tomar la materia de nuestra argumentación, ya que sobre aquello que trasciende los límites de nuestro intelecto no podemos decir otra cosa sino lo que las palabras o los escritos de los profetas nos han transmitido» (p. 16, líns. 26-29).

de su interpretación. Estudiar lo que es la profecía, equivale para Spinoza a establecer las *otras* causas y los *otros* medios (que no sean los del conocimiento natural), de los que se valió Dios (=la Naturaleza) para revelarse, y que permiten explicar el carácter singular del conocimiento profético.

Spinoza se propone, pues, encontrar en la Escritura los datos para dar una explicación de la profecía y de los profetas, ateniéndose exclusivamente a los textos. Para eso procede a una reinterpretación de la Sagrada Escritura, de modo que se acomode a sus puntos de vista. Una primera justificación de su nueva exégesis consiste en afirmar que «los judíos no mencionan nunca las causas mediatas o particulares, ni las toman en consideración, sino que de toda circunstancia, por aquel sentido de religiosidad que comúnmente es llamado devoción, refieren la causa a Dios» (p. 16, lín. 33 - p. 17, lín. 1).

De esta manera, Spinoza deja abierto el camino para interpretar todo lo que en la Sagrada Escritura se atribuye a Dios, como algo propio de las criaturas. Pero es un argumento falso: es cierto que la Sagrada Escritura menciona mucho la causa primera, pero no lo es que nunca se refiera a las causas particulares. La mayoría de las veces las menciona explícitamente con más o menos detalle, aunque siempre ponga de manifiesto su carácter secundario, porque, en efecto, las criaturas son instrumentos de Dios, a quien se debe atribuir en primer lugar la causalidad de todo lo que sucede, excepto del mal moral que, en cuanto tal, no tiene propiamente causa eficiente sino deficiente[6].

Pero, además, hay efectos que se deben referir de un modo especial a Dios, por su mismo carácter sobrenatural, y así lo hace la Sagrada Escritura, no como un modo de decir, sino expresando la realidad verdadera.

---

6 Cfr. S. Tomás, *Summa contra gentes*, III, c. 10.

La conclusión de Spinoza es que toda revelación profética se realizó mediante palabras o mediante apariciones, o bien por los dos medios a la vez. Aunque, al comienzo, admite la posibilidad de que esos medios podían ser algo real, inmediatamente afirma que se trata de algo imaginario[7], pues «la capacidad imaginativa del profeta estaba en una disposición tal, aun en los momentos de vigilia, que le proporcionaba la neta sensación de oír palabras o de tener representaciones» (p. 17, líns. 13-15)[8].

Spinoza había ya manifestado que el conocimiento natural, aparte de ser también revelación divina, tiene la ventaja sobre la profecía de no necesitar el auxilio de ningún medio, como son las palabras o las apari-

---

[7] Solamente admite una excepción: la voz que oyó Moisés cuando le fue comunicada la Ley (cfr. Ex. cc. XIX-XXV), pero el sentido que Spinoza dio a este episodio viene aclarado un poco más adelante: «Indudablemente aquella voz que los israelitas oyeron no pudo darles ninguna certeza de orden filosófico o matemático, acerca de la existencia de Dios; sin embargo, bastaba para arrastrarlos a un admirado estupor hacia Dios, según lo habían conocido antes y para inducirles a la obediencia. A esto miraba, en efecto, aquella visión, ya que Dios no pretendía enseñar a los israelitas los atributos absolutos de su propia esencia (y en efecto, no se los reveló entonces), sino que quería vencer su ánimo obstinado y empujarles a la obediencia. Por esto no les afrontó con argumentaciones, sino con el estrépito de las trompetas, del trueno y con los rayos (ver Ex. XX, 20» (p. 179, líns. 15-25). Aunque parece conceder a Moisés un lugar especial, su conversación con Dios fue el ruido de los agentes atmosféricos, que a los oídos de los presentes, en su superstición, fue interpretado como revelación divina y les indujo a un temor reverencial.

[8] Una vez puesta esta premisa *a priori*, ya no tiene nada de extraño el modo como Spinoza *reinterpreta* los textos de la Escritura. Sirva de ejemplo lo que dice a propósito de la visión tenida por Isaías (c. VI): «En estas imágenes Isaías *reconoció* la infeliz situación en la cual se encontraba entonces el pueblo y de las palabras que le fueron dichas, *como si fuesen pronunciadas por Dios*, tuvo la revelación de las desgracias que acaecerían a los hebreos» (p. 20, líns. 18-20). Los subrayados son nuestros.

ciones, pues es inmediato, en cuanto la mente humana es divina. Las profecías, por el hecho de *contener* nociones no incluidas en los primeros principios del conocer y no deducibles de éstos, necesitan un medio a través del cual se puede captar su significado. Sólo si hubiese un hombre con una mente excelente, Dios (la Naturaleza) podría comunicarle esas nociones no deducibles directamente «del mismo modo como sin necesidad de ningún medio corpóreo comunica su esencia a nuestra mente» (p. 20, líns. 34-35). Este sería el caso de Cristo «a quien los decretos de Dios, saludables para los hombres, fueron revelados inmediatamente, sin el medio de la palabra o la visión. Así Dios se manifestó a los apóstoles a través de la mente de Cristo como en un tiempo se había revelado a Moisés mediante una voz materializada en el aire. Y por tanto la voz de Cristo, como la voz que Moisés oía, puede llamarse voz de Dios y en el mismo sentido se puede decir también que la sabiduría de Dios, es decir, la sabiduría que trasciende lo humano, ha tomado en Cristo la naturaleza del hombre y que Cristo fue la vía de la salvación» (p. 21, líns. 5-12)[9]. Por tanto, la singularidad de Cristo consistiría en haber poseído una mente más alta que, como modo finito del atributo divino del pensamiento, era capaz, por su particular perfección, de captar sin necesidad de medios corpóreos, los decretos eternos y necesarios de salvación (el desarrollo necesario e inmanente de la Sustancia única).

Con la sola excepción de Cristo, Spinoza concluye que «nadie recibió revelaciones divinas sino con la

---

[9] Spinoza, al llegar a este punto, aclara: que «no habla de aquellas afirmaciones que ciertas iglesias dan sobre Cristo, ni pretende negarlas, porque admito con toda sinceridad no entenderlas. Cuanto he dicho es fruto de mis conjeturas sacadas de la misma Escritura» (p. 21, líns. 13-16). Lo que aparece con claridad es el esfuerzo de Spinoza por dar una explicación inmanente a esas «afirmaciones de ciertas iglesias», es decir, al dogma de la Encarnación de la segunda Persona de la Santísima Trinidad.

ayuda de la imaginación, es decir, con la ayuda de las palabras o de las apariciones. Por tanto, en relación a la capacidad profética, no es necesaria una superior perfección de la mente, sino una más viva capacidad de imaginación» (p. 21, líns. 23-26).

Esta relación de la profecía con la imaginación, es la conclusión a la que Spinoza quería llegar en primer lugar. Una vez establecida, queda por resolver una cuestión, para alejar cualquier duda al respecto: cómo se han de entender los textos de la Escritura en que se dice que los profetas hablaban por impulso del «Espíritu de Dios». Es fácil prever que la clave estará en el alcance que se dé a esta expresión, y el núcleo de su argumentación se centra en explicar qué sentido tiene referir a Dios una acción o una realidad, partiendo de que «toda realidad natural es una obra de Dios y existe y actúa por el solo efecto de la potencia divina» (p. 23, lín. 35 - p. 24, lín. 1). Spinoza está hablando de la causa inmanente: las causas naturales son, en realidad, la única causalidad del universo, la causa divina; no hay causas segundas o primeras, sino infinitas manifestaciones (causas naturales) de la única causa (la Sustancia). Esta doctrina no sólo falsea el orden natural, al eliminar la trascendencia, sino que —y es lo más grave— pierde por completo el orden sobrenatural: las profecías, los milagros, y en general, toda realidad que exceda a la razón y venga atribuida a Dios por la Sagrada Escritura. Por la misma inmanencia absoluta de que parte, Spinoza puede usar los textos sagrados con la apariencia de respetarlos, pero en el fondo invirtiendo por completo su sentido, reduciendo lo sobrenatural a lo natural y, dentro de lo natural, interpretando lo trascendente como inmanente [10]. Si se tiene

---

10 «La tendenza della Bibbia di referire ogni cosa a un'azione particolare di Dio, piuttosto che al concatenarsi di cause seconde, è, in certo senso, portata al limite da Spinoza, se come azione di Dio s'intende la causalità divina, inmanente non solo in molte, ma assolutamente in *tutte* le cause seconde: L'azio-

presente esta tremenda inversión, ya no puede extrañar la frecuencia con que el *Tractatus* busca en los textos de la Sagrada Escritura —y parece encontrarlo— un apoyo a sus afirmaciones [11]. Por lo demás, el uso de los textos sagrados para defender los propios errores cuenta con una larga tradición en la historia de las he-

ne divina, però, non può intendersi come effeto di una volontà distinta dall'intellecto, o comunque personale, ma solo come qualcosa di naturale, e quindi la concezioni biblica, portata al limite, viene in realtà rovesciata, anche se Spinoza lascia abilmente coesistere il propio linguaggio con quello biblico, giocando sull'equivocità di senso che l'attivitá di Dio può assumere» (A. Guzzo-V. Mathieu, *o. c.*, col. 886).

[11] Un punto característico y determinante del *Tractatus* es el amplio uso que hace Spinoza de la Sagrada Escritura, a base de un método propio de interpretación. Dado que se propone establecer la verdadera índole de la religión, sus exigencias y sus límites, necesariamente tiene que demostrar la falsedad de las creencias mantenidas hasta entonces y cuya fuente principal e intocable era la Sagrada Escritura. Prescindir de ella no le era posible si quería defenderse con eficacia de las acusaciones que se le hacían; luego, era preciso someterla a una nueva interpretación, diciendo que ha sido la falsa comprensión de la Escritura una de las principales fuentes de las supersticiones, y de este modo apoyar la verdad de sus afirmaciones en los mismos textos sagrados: «Considerando, por tanto, que la luz natural es despreciada, incluso tenida por muchos como fuente de impiedad, que las sugestiones humanas son consideradas como enseñanzas divinas y que la credulidad es confundida con la fe, que en la Iglesia y en el Estado se levantan con apasionada animosidad las controversias de los filósofos; dándome cuenta que todo esto engendra ferocísimas hostilidades y discordias, por las cuales los hombres son llevados fácilmente a la sedición, he decidido firmemente someter la Escritura a un nuevo, libre y desapasionado examen, de no hacer ninguna afirmación y de no aceptar como enseñanza suya nada de lo cual no pueda tener en el texto una prueba más que evidente» (p. 9, líns. 16-25). No puede menos de llamar la atención la expresión «he decidido firmemente», que recuerda aquel otro texto de Descartes: «...tomé un día la resolución de estudiar también en mí mismo y de emplear todas las fuerzas de mi espíritu en la elección de los caminos que yo debía seguir» (R. Descartes, *Discours de la méthode,* Oeuvres complétes, t. IV, ed. Adam-Tannery, p. 10).

rejías; es más, en muchos casos ha sido un rasgo distintivo [12].

Dentro de ese sistema, las expresiones bíblicas como «el profeta tuvo en sí el Espíritu de Dios», «Dios infundió su Espíritu en los hombres», etc., admiten, según Spinoza, una triple explicación que estará en plena armonía con cuanto había ya concluido sobre la profecía como producto de la imaginación:

a) En primer lugar, se refieren a la posesión, por parte del profeta, de «una virtud singular y fuera de lo común [13] y un culto del sentimiento religioso ejercitado con particular coherencia espiritual» (p. 27, líns. 19-20); b) en segundo lugar, esas expresiones significan que los profetas eran capaces de captar la mente o el pensamiento de Dios, de un modo peculiar, es decir, a través de la imaginación y no del modo en que es común a todos; c) por último, también se decía que los profetas poseían el espíritu de Dios, porque los hombres ignoraban la causa de las profecías, y la admiración que experimentaban les llevaba a atribuirlas a Dios, como los demás prodigios de los que no encontraban explicación.

Una vez sentado que se trata de un fenómeno natural, Spinoza se pregunta qué *leyes naturales* explican el origen de la profecía en la imaginación y confiesa: «no es necesario para nosotros conocer la causa del

---

12 «Alguien puede depravar de tres maneras la autoridad de la Sagrada Escritura: a veces, refiriendo a algo distinto lo que se expone acerca de otro (...). En segundo lugar, cuando alguien utiliza la autoridad en un sentido al que no se refiere esa autoridad (...). Por fin, cuando se toma de la autoridad lo que favorece la propia postura, y se deja de lado lo que la contradice, que es el modo en que acostumbran a proceder los herejes» (S. Tomás, *Super Evangelium S. Matthaei*, C. IV, lect. I, Ed. Marietti, n. 332).

13 A propósito de este punto, Spinoza explica que entra en lo humano «el hecho de que alguno imagine en estado de vigilia acontecimientos como si los viese producirse ante sus ojos» (Adnot. III, p. 252).

conocimiento profético, porque, como ya he recordado, nuestra tarea es solamente hacer una investigación sobre las enseñanzas de la Escritura para sacar de ellas *—entendidas como datos que entran en el orden natural—* nuestras conclusiones. Sus causas, por tanto, no nos interesan» (p. 28, líns. 16-20) [14]. Además, le resulta absurdo buscar la causa de la profecía en el poder de Dios, puesto que la mente humana no es otra cosa que ese poder: «Podría decir, como otros han dicho, que tiene lugar por obra de la potencia divina, pero me parecería que hablo sin sentido, porque esto equivaldría a querer explicar la forma de una determinada realidad recurriendo a un término trascendente. Todo en realidad ha sido creado por obra de la potencia divina, es más, dado que *la potencia de la naturaleza no es otra cosa que la potencia de Dios*, es claro que nosotros no comprendemos la potencia de Dios en la medida en que ignoramos las causas naturales. Por esto es necio recurrir a la potencia divina siempre que ignoramos la causa natural de un hecho, es decir, cuando ignoramos la potencia misma de Dios» [15]. La identificación entre causas naturales y poder de Dios no puede ser más categórica y, por tanto, la absoluta imposibilidad de esta doctrina para encontrar el verdadero carácter sobrenatural del conocimiento profético.

Por otra parte, Spinoza trata de eludir las dificultades de su teoría, no refiriéndose en ningún momento,

---

[14] A partir de ahora, mientras no se indique lo contrario, los subrayados son nuestros.

[15] «Potuissem quidem, ut alii, dicere, per Dei potentiam factum fuisse; attamen garrire viderer. Nam idem esset, ac si termino aliquo transcendentali formam alicuius rei singularis velim explicare. Omnia enim per Dei potentiam facta sunt: Imo quia Naturae potentia nulla est nisi ipsa Dei potentia, certum est nos eatenus Dei potentiam non intelligere, quatenus causas naturales ignoramus; adeoque stulte ad eandem Dei potentiam recurritur, quando rei alicuis causam naturalem, hoc est, ipsam Dei potentiam ignoramus» (p. 28, líns. 8-16).

de modo claro, a la significación estricta que él mismo ha dado de la profecía como «predicción de un suceso futuro». Cuando se tienen presentes las profecías contenidas en el Antiguo Testamento, y su efectivo cumplimiento posterior, a veces con la separación de siglos entre el vaticinio y el hecho, resulta aún menos justificable la facilidad con que Spinoza elabora su teoría sobre la profecía, para después reconocer que ignora las causas que la hacen posible. Ciertamente, demostrar cómo la imaginación puede predecir un suceso futuro con certeza no es tarea fácil, pero entonces todo lo dicho carece de fundamento.

Spinoza, partiendo de un inmanentismo radical que no admite un Dios trascendente, tiene que encontrar una explicación de la profecía que esté de acuerdo con esa premisa: no puede ser otra cosa que un producto inmanente del espíritu humano. Y en concreto, no de la mente sino de la imaginación, porque si los profetas hablasen según la razón, no presentarían sus enseñanzas bajo una forma trascendente, pues la razón entiende que todo es inmanente a la única Sustancia.

### B) LOS PROFETAS CARECEN DE AUTORIDAD EN EL TERRENO ESPECULATIVO

El rasgo que, según Spinoza, distingue a los profetas no puede ser otro que su capacidad imaginativa, que no sólo es ajena a la perfección de la mente, sino opuesta [16].

---

16 «Cuanto uno más se distingue por la facultad imaginativa, tanto menos es apto para la pura inteligencia de la realidad; viceversa, cuanto uno más se distingue por la capacidad intelectiva y cuanto más cultiva el intelecto, tanto más atenuada posee la potencia de la imaginación y tanto más la tiene sujeta y, por así decirlo, reprimida para que permanezca sin mezclarse con el intelecto» (p. 29, líns. 25-29). No se puede pasar

Los profetas aparecen como una especie de soñadores, que viven en un mundo ajeno a la realidad, lleno de fantasías, que cada vez toman más fuerza, y les hacen incapaces de ver las cosas tal como son. Resulta lógico, por tanto, que Spinoza afirme: «está completamente equivocado quien pretenda afrontar los problemas de la sabiduría y del conocimiento de las realidades naturales y espirituales partiendo de los libros de los profetas» (p. 25, líns. 29-31). Esto es lo que pretende demostrar en el capítulo II, para descalificar la Escritura como fuente de verdades especulativas [17].

La argumentación de Spinoza consiste en mostrar cómo las profecías se presentaron de diverso modo, no sólo en razón de la imaginación y del temperamento físico de cada profeta, sino también —y es lo verdaderamente importante— en razón de las diversas opiniones que ellos poseían y por eso «la profecía no hizo más

---

por alto este juicio negativo de Spinoza sobre la imaginación, pues forma parte de una actitud —hoy todavía imperante— de poco aprecio por el conocimiento sensible. La imaginación, no sólo no significa un obstáculo para la comprensión de la verdad, sino que en muchos casos es imprescindible para el recto conocimiento. Además, permite penetrar con más facilidad, a través de analogías, en aquellas realidades que por su carácter más elevado se hacen difíciles de comprender sin esa ayuda. Así, por ejemplo, el uso de metáforas, imágenes, comparaciones, es un modo, no de oscurecer la verdad, sino de hacerla más accesible a todos. Pero esto no cabe en una gnoseología como la de Spinoza que pretende ser omnicomprehensiva a base de ideas adecuadas.

17 La importancia de este punto para Spinoza se puede deducir del modo como afronta la argumentación: «he decidido hacer una amplia demostración de la afirmación precedente sin preocuparme del vocerío de la superstición, que detesta ante todo a quienes cultivan la verdadera ciencia y la verdadera vida. Y, por desgracia, la situación ha llegado a tal punto que quienes admiten abiertamente no tener sobre Dios ninguna idea, sino conocerlo solamente a través de las cosas creadas (de las que ignoran la causa), tienen la desfachatez de acusar a los filósofos de ateísmo» (p. 29, lín. 32-p. 30, lín. 4).

sabios a los profetas» (p. 30, líns. 7-8). Pero antes de entrar en esta demostración, Spinoza va a tratar de la certeza propia de los profetas, y él mismo nos dice que lo hace, no sólo porque lo requiere el tema —los profetas—, sino porque la cuestión es «muy útil» para la demostración que se ha propuesto. Será, pues, conveniente que también nosotros nos ocupemos de ese punto, antes de seguir adelante.

### *La certeza de los profetas*

La profecía, por su misma índole, exige aceptarla con un acto de fe y no por raciocinio. Pero en Spinoza, la fe se deposita en la autoridad del profeta y en la confianza que merece; condición previa es que el profeta esté seguro, cierto, de las revelaciones que ha tenido, pero la imaginación de por sí no implica certeza, como por el contrario sucede con toda idea clara y distinta (cfr. p. 30, líns. 13-18). Si los profetas poseían certeza, era en razón de alguna señal, y Spinoza cita algunos textos de la Escritura donde se habla de señales que Dios concedió para confirmar sus palabras [18].

Pero, si la certeza procede de una causa externa a la razón, la profecía es, bajo este aspecto, inferior al conocimiento natural, que por su misma naturaleza no

---

18 Para los casos —que son muchos— en que la Escritura no menciona la presencia de una señal al momento de producirse una revelación profética, dice Spinoza: «Es de creer que los profetas han obtenido siempre la señal de prueba, aunque la Escritura no la mencione siempre, ya que ésta no sigue el uso de exponer siempre todas las circunstancias y condiciones del hecho (muchos ya lo han notado), sino que se contenta más bien con estimarlas como conocidas» (p. 31, líns. 31-35). Spinoza parece olvidar su mismo método de no decir nada que no «conste con claridad por la misma Escritura»: con semejantes suposiciones resulta relativamente fácil encontrar en los textos sagrados lo que se desea.

necesita señales porque implica en sí la certeza: «la certeza propia de los profetas no era una certeza matemática sino sólo una certeza moral» (p. 30, líns. 34-35) [19]. El modelo de conocimiento, en Spinoza, son las matemáticas y, por tanto, toda certeza es reducida a la certeza matemática como el grado supremo, ya que es *producida* exclusivamente por la razón.

### *Las profecías dependen de las opiniones de los profetas*

En el Antiguo Testamento hay profecías muy diversas, no sólo por el contenido sino por el modo de expresarse. Unas veces hablan de penas y castigos, otras de recompensas y prosperidad; según los casos, ponen de manifiesto diversos atributos divinos. También es distinta la descripción de las revelaciones de los profetas: la oscuridad de las imágenes, el lenguaje, las comparaciones usadas. En todo esto se fija Spinoza, pero al dar por supuesto que las profecías son un producto de la imaginación humana, concluye que esas diferencias sólo pueden atribuirse a las características personales del profeta. Para ello Spinoza usa de la Sagrada Escritura, haciendo sistemáticamente violencia a los textos, con el fin de mostrar cómo influía el tempera-

---

[19] Spinoza pretende mostrar este hecho con ayuda de la Escritura a base de aquellos textos donde se habla de la posibilidad de que falsos profetas hagan prodigios y señales aun siendo falsas sus profecías. De esto concluye que, en realidad, la certeza de los profetas necesita de algún otro elemento, además de la señal: un «último pero principal elemento: ánimo dispuesto solamente a la justicia y a la bondad» (p. 31, líns. 30-31).

Este último elemento vuelve a poner de manifiesto el inmanentismo del que parte: si la profecía procede del hombre, es lógico que, en último término, sean su vida y sus costumbres las que califiquen de bueno o malo el producto de su imaginación, pues la profecía sólo es válida en el terreno de la conducta, como va a afirmar en este capítulo.

mento[20], la capacidad imaginativa[21], etc., de cada profeta.

Pero el punto que a Spinoza interesa particularmente es mostrar que las profecías variaban según las opiniones previas que cada profeta tenía, que fueron no sólo diversas sino también en contraste unas con otras[22]. Insiste en el pretendido contraste, porque «el

20 A propósito de la influencia del temperamento dice, por ejemplo, que Jeremías fue profeta de desgracias para los judíos «porque estaba dominado de una profunda tristeza y tenía un gran desprecio por la vida. Precisamente por esto, Josías no quiso consultarlo, sino que prefirió dirigirse a una mujer de aquellos tiempos, porque entendía que gracias a su temperamento femenino era más apta para recibir la revelación de la misericordia de Dios (ver II Paralipómenos, 34, 22)» (p. 33, líns. 20-24). Esta interpretación es gratuita, incluso según el método del propio Spinoza, porque, en primer lugar, la misma Sagrada Escritura dice que la causa de las penas del profeta eran precisamente las revelaciones que el Señor le hacía sobre el castigo futuro de su pueblo y la respuesta negativa que encontraba en los reyes a estas advertencias (no le hacían caso y además fue azotado y encarcelado por no callar la verdad). Además, en ese episodio del rey Josías, el texto no alude para nada a una supuesta intención de consultar a Jeremías, de la que después se arrepintiera el rey. Tampoco dice Spinoza que esa mujer, si bien al final profetiza a Josías que el Señor tendrá misericordia de él (vv. 27-28), antes anuncia castigos al pueblo (vv. 23-25), lo que, según Spinoza, sería opuesto a su temperamento femenino.

21 Cuando comenta las visiones de Dios que tuvieron los profetas Isaías (c. VI, 1 y 11) y Ezequiel (c. I, 4 y 11) concluye: «Está fuera de discusión que ambos vieron a Dios, pero cada uno lo vio en el modo en que habitualmente se lo imaginaba» (p. 34, líns. 19-20). Para Spinoza no cabe otra explicación a esta diferencia, aunque no dé ninguna razón de la fuente de dichas imaginaciones.

22 Spinoza aclara: «digo opiniones y prejuicios respecto a las materias puramente especulativas, porque otra cosa muy distinta debe ser nuestro juicio cuando esas opiniones se refieren al comportamiento y a las costumbres» (p. 35, líns. 17-19). Se explica esta excepción a la luz del intento de Spinoza de despojar a la religión y a la Escritura de toda verdad para reducirla a una mera norma práctica. Una vez hecha esta operación, le interesa darle una cierta autoridad, sólo para que

argumento me parece más importante que los otros, ya que sacaremos la conclusión de que la profecía nunca volvió más sabios a los profetas, sino que los dejó en sus prejuicios; por tanto, no tenemos obligación ninguna de prestarles crédito en las materias puramente especulativas» (p. 35, líns. 20-23). En definitiva, Spinoza sostiene que las revelaciones proféticas se *adecuaron* a las opiniones y prejuicios de los profetas, y como éstas eran erróneas en el campo especulativo, no hemos de prestarles ningún crédito.

Para ello, siempre con textos de la Sagrada Escritura, pretende mostrar primero la ignorancia de los profetas acerca de los fenómenos naturales —cosa nada difícil—, para después afirmar que esa misma ignorancia se daba también en relación a los atributos divinos, y que la revelación se acomodó a esas opiniones previas, conteniendo, por tanto, numerosos errores.

Aquí conviene hacer una precisión: la Sagrada Escritura no pretendía proporcionar a los hombres un conocimiento más profundo de los fenómenos naturales, porque de nada les iba a servir para su salvación. Por eso describe esos fenómenos, a veces, de modo figurado, y suele limitarse a su descripción externa —como aparecen a los sentidos[23]—, sin pronunciarse sobre su constitución interna. Pero sus descripciones no son falsas, y es, por tanto, ilegítimo apelarse a estos pasajes, para negar la plena veracidad de los textos sagrados.

---

se pueda exigir obediencia a sus enseñanzas morales (las que a Spinoza le parezcan racionales).

[23] Spinoza cita, como ejemplo de error, el conocido pasaje del libro de Josué en que se refiere el alargamiento del día cuando la batalla de Gabaón, con palabras que parecen suponer la movilidad del sol. Pero éste es el modo en que corrientemente se suele hablar. También hoy día hablamos de que el «sol sale» o «se pone»; es una manera corriente de expresarnos, fundada en la apariencia externa de las cosas, para significar el principio o el fin del día.

En cuanto a los atributos divinos y, en general, a las verdades de orden metafísico y religioso contenidas en la Sagrada Escritura, el caso es muy diverso. Decir que esas verdades eran adecuadas a unas opiniones previas de los profetas —falsas y propias de su época—, equivale a afirmar la falsedad de esas profecías. Por el contrario, los profetas adquirieron por revelación un conocimiento verdadero acerca de esas cuestiones, de modo que todo lo contenido en la Sagrada Escritura responde a la más plena veracidad.

En todo este tema no se puede perder de vista que Spinoza considera la Sagrada Escritura como un conjunto de libros puramente humanos y, por tanto, le parece muy razonable que contenga errores. De ahí, la energía con que rechaza la actitud de quienes parten de la absoluta veracidad de los textos sagrados y procuran entender correctamente los textos en apariencia erróneos, o bien confiesan su incapacidad para penetrar en el verdadero sentido, reconociendo, por tanto, una cierta oscuridad en esos pasajes. Según Spinoza, de ese modo se impediría toda posibilidad de investigar sobre la Sagrada Escritura, pues «una vez que se reconozca lícito considerar oscuros o impenetrables los pasajes más claros o interpretarlos según parezca, será vano todo esfuerzo de sacar algún elemento de demostración» (p. 35, líns. 31-33). En realidad, Spinoza le preocupa que si se admite la Sagrada Escritura como palabra de Dios y, por tanto, que su contenido excede en muchos casos a la capacidad de la razón humana, entonces su método de interpretación no tiene sentido, pues se basa en dar por supuesto que los libros sagrados están sometidos al juicio de la razón, sin otros criterios hermenéuticos que aquellos aplicables a cualquier libro humano.

Veamos con un ejemplo cómo Spinoza quiere demostrar que las revelaciones se adecuaron a las opiniones: «Ni siquiera Moisés entendió claramente que Dios es omnisciente y que todas las acciones humanas

están reguladas exclusivamente por el decreto divino[24]; en efecto, no obstante que Dios le había dicho (Ex. III, 18) que los israelitas le obedecerían, él dudó y preguntó (Ex. IV, 1): '¿Y si no me creyesen y no me obedeciesen?' Estas palabras demuestran que también a él se reveló Dios como indiferente y privado de conocimiento acerca de las acciones futuras. Y en efecto Dios le dio dos señales y le dijo (Ex. IV, 8): 'Si sucede que no te creen a la primera señal, te creerán a la segunda; y si ni aún a esta segunda creyeran...'» (p. 38, líns. 11-20).

Estos textos, en su recta interpretación, muestran sólo las dudas y resistencias de Moisés a los mandatos divinos, que le exigían algo duro y difícil de cumplir: volver a Egipto y pedir al Faraón que dejara marchar al pueblo hebreo. Ante esta petición divina, Moisés se resiste por su debilidad personal, porque sin la ayuda de la gracia de Dios, el hombre, debilitado por el pecado original y por sus pecados personales, no puede seguir las disposiciones de Dios, aun cuando vea con claridad lo que se le pide y tenga su fe puesta en Dios. La respuesta del Señor a esta resistencia de Moisés, es condescender con su debilidad y darle motivos de confianza, convenciéndole —podríamos decir— al modo humano. Es la voluntad de Moisés que flaquea, y a fortalecerla se encamina la respuesta de Dios.

Pero este sentido evidente del texto es inaceptable para Spinoza, que, desde su *a priori* inmanente, intenta una «interpretación». En primer lugar, si no hay sitio para un Dios trascendente distinto del mundo, no caben los diálogos entre Dios y los hombres que recoge la Sagrada Escritura: la única explicación es con-

---

24 Para Spinoza —como ya vimos— todo sucede con estricta necesidad y no hay lugar para una libertad de elección. Ignora que Dios en su omnipotencia gobierna el mundo respetando la condición de cada ser: hace que las acciones necesarias sucedan necesariamente, las contingentes de modo contingente y las acciones libres dejando intacta esta libertad.

siderarlos como un monólogo interior de la imaginación del profeta; es impensable una distinción entre *lo que Dios revela* y lo que el profeta alcanza a entender. Si la revelación es *producida* por la imaginación, es imposible que pueda tener más alcance que las opiniones del profeta y, por tanto, lo que éste refleja en sus palabras coincide necesariamente con lo que ha imaginado. Con esta base, Spinoza refiere las palabras de Moisés a una deficiencia de conocimiento y no a una debilidad de la voluntad. Esto es coherente con su visión del hombre, en la que voluntad e inteligencia son lo mismo y, por tanto, la conducta humana es completamente necesaria, reflejo exclusivo de las ideas de la mente.

Pero también hay otra cuestión en el fondo de estas interpretaciones de Spinoza: para él, conocer a Dios completamente no sólo es posible, sino que constituye la primera intuición, la primera idea para poder conocer adecuadamente todo lo demás. Por tanto, un conocimiento de Dios parcial, imperfecto, que a partir de las cosas creadas llega a conocer más lo que Dios no es que lo que es, no tiene para Spinoza valor de verdadero conocimiento: es opinión. Luego los textos de la Sagrada Escritura en que Dios se revela, acomodándose a la debilidad del intelecto humano, no puede ser otra cosa que acomodaciones de la idea de Dios fruto de los prejuicios del profeta: en último término son sus *opiniones* sobre Dios (un conocimiento de primer grado).

Para Spinoza, pues, los profetas ignoraban las verdades especulativas y, por eso, no se puede pretender alcanzar, a través de la Escritura, un conocimiento de las realidades naturales y de las verdades espirituales: «concluimos que no estamos obligados a creer a los profetas sino en lo referente a aquello que constituye el fin y la sustancia de la revelación: en los restantes argumentos cada uno es libre de creer según le parez-

ca»[25]. Como ya hemos anticipado, éste es el núcleo de lo que pretendía Spinoza al afrontar las cuestiones referentes a la profecía: «cuanto he afirmado y argumentado acerca de la profecía y de los profetas se refiere principalmente a la finalidad fundamental que me he propuesto, es decir, la separación de filosofía y teología» (p. 44, líns. 3-6). La libertad de filosofar queda así garantizada ante las pretensiones de una verdad superior, no afirmando que el conocimiento natural es compatible con la revelación, sino descalificando radicalmente a la revelación en el plano de la verdad.

Una vez negada a la Sagrada Escritura el contenido especulativo de verdad, sólo resta que el fin de su enseñanza sea exclusivamente de índole práctica. Pero esta neta separación entre teoría y práctica nunca se da en la vida del hombre, pues su conducta moral es una consecuencia de las verdades que conoce. Por eso Spinoza acabará reduciendo la enseñanza de la Sagrada Escritura a la conducta práctica que obedezca a los principios especulativos de su filosofía. Por tanto, la libertad que defiende es la de pensar como él: el que usa la razón —dirá Spinoza— posee necesariamente

---

25 «Concludimus itaque nos Prophetis nihil aliud teneri credere praeter id, quod finis et substantia est revelationis; in reliquis, prout unicuique libet, liberum est credere» (p. 42, líns. 32-34). Del alcance que tiene este planteamiento puede dar idea uno de los ejemplos que pone Spinoza para ilustrarlo: «la revelación de Caín nos enseña sólo que Dios le exhortó a la verdadera vida: sólo éste es el propósito y la sustancia de la revelación y no ya la enseñanza de la teoría del libre querer o de doctrinas filosóficas en general. Por tanto, aunque aquella advertencia, en las palabras y en las argumentaciones, implique claramente el principio de la libre elección, a nosotros nos es lícito pensar todo lo contrario, desde el momento que aquellas palabras y aquellas argumentaciones son adecuadas sólo a la capacidad de entender de Caín» (p. 42, lín. 35-p. 43, lín. 6). Y con este criterio ha de entenderse todo el contenido de la Biblia, no sólo el Antiguo Testamento, sino también el Nuevo (cfr. p. 43).

su visión filosófica y ya no necesita de creencias para comportarse correctamente en la vida práctica. Por lo demás, que crean lo que quieran, con tal de que obedezcan a las normas éticas dictadas por la razón spinoziana.

### C) EL PUEBLO DE ISRAEL COMO PUEBLO ELEGIDO

En un mundo que se confunde con Dios, todo es inmanente y la revelación se reduce a un producto particular del intelecto humano. Así también es impensable la realidad de una elección que recaiga sobre un pueblo gratuitamente, por un decreto libre de Dios, que *desde fuera* llama a quien quiere. Pero Spinoza se ha propuesto dar respuesta a los diversos temas teológicos contenidos en la Sagrada Escritura, de modo que todo quede explicado según su mundo inmanente. Por eso ha de cambiar el sentido de los innumerables textos sagrados donde se manifiesta de modo patente la singularidad del pueblo de Israel.

Lo primero que hace Spinoza es privar de su sentido propio y objetivo todos los textos de la Sagrada Escritura, donde se pone de manifiesto el carácter singular del pueblo judío. Si la verdadera felicidad se debe exclusivamente a la sabiduría y al conocimiento de la verdad, el hecho de ser depositarios de una elección no aumenta la felicidad, puesto que no aumenta la sabiduría; por tanto, «cuando la Escritura, para exhortar a los hebreos a la obediencia de la ley, dice que Dios los eligió entre todos los pueblos (Deut. X, 15) y que les está próximo y a los otros no (Deut. IV, 4 y 7), que sólo a ellos —y no así a los otros— se ha revelado (ibíd. 32 ss.), habla de este modo para adecuarse a la capacidad de comprender de aquellos hombres que, como he mostrado en el capítulo precedente y como también Moisés testimonia (Deut. IX, 6-7), no conocían

la verdadera felicidad» (p. 44, lín. 27 - p. 45, lín. 2)[26]. El planteamiento de Spinoza es preguntarse si el hecho de ser elegido en exclusiva aumenta o no la felicidad. No procura saber si ha habido o no una elección, sino que determina *a priori* la posibilidad de una elección divina, según su concepto inmanente de la bienaventuranza.

Con su habitual cautela, Spinoza dice que no quiere negar la realidad de una cierta elección, si bien resulta ambiguo y confuso su modo de decir: «Aunque digo que en los textos del Pentateuco ahora citados Moisés habló teniendo en cuenta la capacidad de los hebreos, no pretendo negar que Dios prescribió a ellos solos las leyes del Pentateuco, ni que El habló sólo a ellos, ni en fin, que los hebreos vieron tantos milagros como ningún otro pueblo vio: sino solamente quiero decir que Moisés quiso en tal modo y especialmente con tales métodos exhortar a los hebreos, para ligarlos aún más al culto de Dios, conformándose a su pueril capacidad de comprender» (p. 45, líns. 18-25).

Para dar cumplida explicación de su idea sobre el pueblo de Israel, Spinoza expone ante todo lo que entiende por «gobierno divino», «ayuda interna» y «externa», «elección de Dios» y «fortuna». Una vez puestas y aceptadas estas definiciones, las conclusiones sobre muchos de los temas tratados —no sólo en este capítulo sino a lo largo de todo el *Tractatus*— se desprenden sin posible alternativa.

El gobierno divino es «el orden natural fijo e inmutable o bien la concatenación de los sucesos natura-

---

26 Spinoza da por supuesto incontrovertiblemente que la verdadera felicidad es la que proporciona la razón —*amor intellectualis Deo*— y, por tanto, un pueblo sometido a leyes, que debe obedecer a unos mandamientos, vive bajo la esclavitud de la superstición y en la ignorancia de cuál es la verdadera vida y felicidad.

les»[27]. Spinoza alude a la *Ethica*, donde ha dejado claro que las leyes universales de la naturaleza, conforme a las que sucede todo de modo determinado, no son otra cosa que los decretos eternos de Dios, que siempre implican eterna verdad y necesidad; por tanto, da lo mismo decir «que todo sucede según las leyes de la naturaleza o decir que todo está ordenado según el decreto y gobierno de Dios»[28]. La identificación *Deus sive Natura* encuentra en este texto una formulación inequívoca; la posibilidad de un decreto o un querer divino al margen de las leyes de la naturaleza carece de sentido y, por lo mismo, la posibilidad de la libertad de elección.

La primera consecuencia es que el poder de todas las realidades naturales no es otra cosa que la potencia divina —los modos finitos que «manifiesta» la Sustancia infinita— y, en concreto, «todo lo que el hombre —parte también él de la naturaleza— se procura para la propia conservación o todo lo que sin su intervención le proporciona la naturaleza, en realidad le viene ofrecido por la potencia divina, que actúa a través de la naturaleza misma del hombre o bien a través de las realidades externas a la naturaleza humana»[29]. Es otra formulación diáfana que identifica las diversas causas, de modo que se hace imposible cualquier intervención de Dios, que no sea el desarrollo necesario de las causas naturales. Por eso la «ayuda divina» no puede ser otra cosa que este obrar inmanente de la naturaleza, que se llama «interno» cuando

---

27 «Per Dei directionem intelligo fixum illum et immutabilem naturae ordinem, sive rerum naturalium concatenationem» (p. 45, lín. 34-p. 46, lín. 1).

28 'Sive igitur dicamus omnia secundum leges naturae fieri, sive ex Dei decreto et directione ordinari; idem dicimus» (p. 46, líns. 4-6).

29 «...quicquid homo, qui etiam pars est naturae, sibi in auxilium, ad suum esse conservandum parat, vel divina potentia oblatum esse, vel quatenus per humanam naturam agit, vel per res extra humanam naturam» (p. 46, líns. 8-12).

se refiere a «todo aquello que la naturaleza humana puede ofrecer para la conservación de la propia existencia, tomándolo exclusivamente de su propia potencia», y «externo» cuando se alude a «todo lo que, además de aquello, sirve para la utilidad del hombre, dependiendo de la potencia de causas externas» (p. 46, líns. 14-16).

Con estas premisas ya puede definir lo que entiende por «elección de Dios»: «puesto que nadie actúa sino según un orden predeterminado de la naturaleza, es decir, según el eterno gobierno y decreto de Dios, se sigue que ninguno se escoge una determinada conducta de vida, ni hace nada sin una particular vocación por parte de Dios, que elige entre los hombres uno determinado para una cierta obra o para una determinada conducta de vida»[30]. Ciertamente, no se puede decir que Spinoza sea oscuro en este punto: elección o vocación ya no es llamada gratuita de un Dios trascendente, sino el curso concreto del orden predeterminado de la naturaleza en una persona o en un pueblo.

Finalmente, define la «fortuna» como «el gobierno divino en cuanto gobierna las cosas humanas a través de causas externas e imprevistas» (p. 46, líns. 22-24); con la palabra «imprevistas» se refiere a causas naturales imprevisibles. Esta noción de fortuna será muy «útil» para explicar la elección del pueblo judío.

Una vez hechas estas aclaraciones, Spinoza afronta directamente el tema, estableciendo que los deseos buenos del hombre se pueden reducir a tres: «entender las cosas en sus primeras causas, dominar las pasiones, lo que significa adquirir un comportamiento virtuoso, y, finalmente, vivir sin preocupaciones y en salud del cuerpo» (p. 46, líns. 28-31). Los dos primeros dependen

---

30 «Nam cum nemo aliquid agat, nisi ex praedeterminato naturae ordine, hoc est, ex Dei aeterna directione et decreto, hinc sequitur, neminem sibi aliquam vivendi rationem eligere, neque aliquid effecere, nisi ex singulari Dei vocatione, qui hunc ad hoc opus, vel ad hanc vivendi rationem prae allius elegit» (p. 46, líns. 17-22).

de los medios que pone la naturaleza humana, de las «leyes de la naturaleza humana», y no pueden ser objeto de una elección, puesto que no son peculiares de un pueblo, sino comunes al género humano. Sólo en el caso de la «serenidad de la vida« y de la «conservación del cuerpo», los medios principales proceden de las cosas externas, que en su mayor parte nos son desconocidas; por eso suelen llamarse «dones de fortuna», aunque también contribuyen mucho la conducta y vigilancia de los hombres: «la razón y la experiencia no han enseñado otro medio más seguro que la formación de una sociedad regida por unas determinadas leyes, que ocupen una determinada parte del mundo y que la fuerza de todos concurra a la constitución de un cuerpo único, que es la sociedad» (p. 47, líns. 9-12).

Sin embargo, conservar una sociedad constituida es una tarea difícil: cuanto más sabios sean los hombres que la forman, más segura y menos expuesta a la fortuna será esa sociedad. Y viceversa, si se trata de hombres incapaces e ignorantes, esa sociedad depende en gran parte de la fortuna y es menos segura, «y si a pesar de todo perdura, se debe al gobierno de otro y no al propio; es más, en la medida que haya superado grandes peligros y obtenido conspicuos éxitos, esa sociedad no podía menos de admirar y adorar el gobierno divino (en cuanto Dios actúa por causas escondidas y externas y no a través de la naturaleza y la mente de los hombres), porque todo lo que les ha sucedido es completamente inesperado y más allá de cualquer previsión. ¡Lo que se puede considerar como un verdadero milagro!» (p. 47, líns. 18-25).

He aquí la explicación spinoziana de la elección de Israel: es la fortuita prosperidad temporal de aquella sociedad, impensable siendo como eran ignorantes y bárbaros. No es la Providencia de un Dios trascendente, sino un momento favorable del desarrollo necesario de la única Sustancia o Naturaleza, a través de causas externas totalmente necesarias pero imprevistas: «la

nación hebrea fue elegida por Dios entre las demás, no en relación al intelecto y a la serenidad del ánimo, sino en relación a la sociedad y a la fortuna gracias a la que alcanzó, y por muchos años conservó, la dignidad de Estado soberano»[31]. Para probar esta visión, acude a las promesas hechas a los patriarcas y a sus sucesores: el premio a la obediencia a la ley es la prosperidad del Estado, y el castigo a la desobediencia, su ruina. Efectivamente, es una prueba *desde la inmanencia*: si los premios y los castigos no pueden proceder de la voluntad de un ser ajeno a ellos sino que son una consecuencia más de su desarrollo natural y necesario, no cabe prometer otro premio a la obediencia de la ley que la estabilidad de la sociedad en que esas leyes se basa, y ninguna otra cosa es más segura de preanunciar como castigo a la desobediencia que la ruina del Estado, que se produce en cuanto no se respeta su ordenamiento jurídico: es el premio o el castigo que la sociedad *se da* a sí misma.

Por tanto, «en relación a los demás bienes, en los que consiste la felicidad auténtica del hombre, los israelitas no fueron diferentes de los demás hombres» (p. 49, líns. 33-34), y si la Escritura alude a una presencia de Dios especial en el pueblo hebreo, se ha de entender en relación al Estado. Dios es igualmente propicio a todos y la tarea de los profetas no fue la de enseñar las leyes patrias particulares, sino mostrar cuál es la verdadera virtud e instruir en ella a los hombres: «está fuera de duda que todos los pueblos tuvieron sus profetas y que el don profético no fue peculiar de los judíos» (p. 50, líns. 32-33)[32].

---

31 Hebraea natio, non ratione intellectus, neque animi tranquilitatis a Deo prae caeteris electa fuit, sed ratione societatis, et fortunae, qua imperium adepta est, quaque id ipsum tot annos retinuit» (p. 47, líns. 28-31).

32 Por tanto, los profetas no sólo carecen de autoridad en el terreno especulativo, sino que además lo verdaderamente específico de su misión es ajeno a cualquier elección de un pueblo.

Una conclusión de este tipo era presumible después de haber reducido el don profético a un producto de la imaginación: ¿por qué van a ser los judíos los únicos en poseer una capacidad imaginativa especial? Pero Spinoza quiere dar una nueva prueba de cuanto ha dicho sobre el pueblo de Israel, utilizando el testimonio de la Sagrada Escritura. Para eso busca dos tipos de textos. Unos que refieran la existencia de profetas paganos en los pueblos gentiles y, como no los encuentra, concluye que «esto no tiene ninguna importancia, porque los hebreos no se preocuparon de escribir la historia de los demás pueblos, sino sólo la propia. Por tanto es suficiente encontrar en el Antiguo Testamento que gentiles, no circuncidados, como Noé, Enoc, Abimelec, Balaam, etc., hayan sido profetas» (p. 51, líns. 2-6).

Los otros textos aducidos son los que manifiestan la relación de los profetas judíos con otros pueblos que no sean Israel: algunos desempeñaron su misión en un pueblo gentil (Jonás, Ezequiel) o vaticinaron en sus libros acontecimientos de otros pueblos (Abdías, Isaías). Pero eso sólo demuestra que Dios quiso que algunos profetas *hebreos* desempeñaran su misión en relación a otras naciones, y así manifestar que todos los pueblos le pertenecen y en todos obra con justicia y misericordia[33]. Esos pasajes demuestran, pues, lo contrario de lo que pretende Spinoza: la singularidad de Israel, ya que el Señor, para comunicar sus designios a los *otros pueblos*, siempre usa a los profetas de Israel.

---

Sin embargo, en los libros proféticos se leen numerosas indicaciones relativas a los hebreos exclusivamente, que Spinoza reduce a un modo de expresarse propio de las profecías (cfr. p. 56).

[33] Además, Spinoza silencia por completo la relación tan estrecha que hubo entre la historia de Israel y muchas de las vicisitudes de esos pueblos, a cuya luz se entiende mejor el motivo de esas intervenciones proféticas. Por ejemplo, los castigos que Abdías vaticina a Edom son precisamente debidos a la crueldad de este pueblo gentil con Israel en un momento de su historia.

Como para aclarar aún más su idea, Spinoza al final del capítulo hace una hipótesis que resume su pensamiento sobre el tema: pudiera suceder, por la misma mutabilidad de las cosas humanas, que un día los judíos vuelvan a constituirse como Estado y entonces «Dios los elegiría de nuevo» (cfr. p. 57, líns. 4-6); como ejemplo cita el caso de los chinos, que no han perdido su identidad nacional a lo largo de los siglos, y en sucesivos momentos reconstituyeron su Estado. Se puede apreciar que Spinoza nunca alude al sentido que la Escritura da a la elección de Israel, como preparación a la venida del Mesías y, por tanto, que es una elección temporal que deja paso a la Iglesia como el nuevo pueblo de Dios. Por eso, toda su polémica con los fariseos sobre la temporalidad de la elección de Israel, en sus últimas páginas de este capítulo, carece por completo de sentido para un cristiano.

A lo largo de estas páginas se ha procurado resaltar cómo, en la base de todas las conclusiones de Spinoza, está presente su noción de causa inmanente, que convierte al obrar humano en divino y permite la inversión de sentido de los pasajes de la Sagrada Escritura. Son elocuentes las palabras con que Spinoza responde a Oldenburg, que le había preguntado precisamente sobre el verdadero significado de los tres primeros capítulos del *Tractatus*: «En cuanto a esos tres primeros capítulos que me haces notar, te doy a conocer cuál es mi pensamiento. Ante todo, mi concepción acerca de Dios y la Naturaleza no es muy diversa a la que suelen defender los neotéricos cristianos. En efecto, establezco que Dios es causa inmanente de todas las cosas, como ellos dicen, y no transeúnte. Afirmo que todas las cosas son en Dios y se mueven en Dios, como dice Pablo y quizá también todos los filósofos antiguos, aunque de otro modo; y me atrevo a decir que también lo afirman todos los antiguos hebreos, en cuanto se puede

deducir de sus tradiciones, aunque están de muchos modos adulteradas»[34].

## 2. EL GOBIERNO DIVINO DE UN MUNDO QUE ES UNA UNICA SUSTANCIA NECESARIA

Una vez explicada la elección divina de Israel en categorías inmanentes, Spinoza se propone eliminar la presencia del Dios trascendente en el mundo: dejar el curso de la historia humana sin ninguna dependencia ni finalidad extrínseca, según un desarrollo necesario conforme a unas leyes inmutables, sin lugar para la libertad ni la contingencia. Desde esa perspectiva, dos puntos necesitan una nueva explicación: la ley divina, como un ordenamiento impuesto al mundo desde fuera de él; y los milagros, como interrupciones en el curso necesario de las leyes naturales.

### A) LA LEY DIVINA ES PRODUCTO DE LA RAZON NATURAL

Comienza Spinoza definiendo la ley, en sentido absoluto, como aquel principio en base al que todos los pertenecientes a una misma especie actúan según una norma única, fija y determinada. Esta norma puede proceder de la necesidad de la naturaleza o bien de las

---

[34] «Sed ut de tribus illis capitibus, quae notas, mentem meam tibi aperiam, dico et quidem ad primum, me de Deo, et Natura sentiam fovere longe diversam ab ea, quam Neoterici christiani defendere solent. Deum enim rerum omnium causam inmanentem, ut agunt, non vero transeuntem statuo. Omnia, inquam, in Deo esse, et in Deo moveri cum Paulo affirmo, et forte etiam cum omnibus antiquis Philosophis, licet alio modo; et auderem etiam dicere, cum antiquis omnibus Hebraeis, quantum ex quibusdam traditionibus, tametsi multis modis adulteratis, conjicere licet» (Ep. LXXIII, ed. Gebhardt, t. IV, p. 307).

decisiones humanas; en último término también éstas proceden, con necesidad, de la naturaleza[35].

Pero el término «ley» —sigue Spinoza— se suele aplicar, en un sentido más estricto, como «conducta de vida que el hombre prescribe a sí mismo o a los demás en relación a un cierto fin» (p. 58, líns. 33-35). Ahora bien, el fin de las leyes es difícil de captar para la mayoría, que no vive según la razón. Por eso, para obligar a todos a la obediencia se hizo necesario que los legisladores pusieran otros fines muy diversos, prometiendo a quien respetase las leyes lo que el vulgo más desea, y amenazando las transgresiones con lo que más teme. De ahí la distinción entre ley divina y humana: «Por ley humana entiendo la conducta de vida que es útil para la seguridad de la vida y del Estado, por ley divina aquélla que se propone como fin exclusivo el sumo bien, es decir, el verdadero conocimiento y el amor de Dios» (p. 58, líns. 23-26).

Las leyes humanas garantizan la obediencia y el control del vulgo «como se hace con el caballo mediante la brida» (p. 59, lín. 7), de ahí la tendencia que existe —según Spinoza— a considerar los que obedecen a las leyes como esclavos, porque hacen las cosas no porque conozcan la «verdadera razón de las leyes», sino por temor a un mal. Desde este momento, las leyes tendrán en Spinoza un carácter peyorativo, necesarias como un mal menor para el vulgo, que ignora el curso necesario de los acontecimientos, y no es capaz de conformarse racionalmente con las leyes eternas y necesarias.

---

[35] «Aun admitiendo en sentido absoluto que todo está determinado por la existencia y acción de las leyes universales de la naturaleza según una norma cierta y establecida, afirmo, sin embargo, que este segundo tipo de leyes depende de la decisión del hombre». Porque en el fondo éste, «en cuanto parte de la naturaleza, constituye parte del poder de la naturaleza». Además, si bien todo sucede necesariamente, desconocemos la concatenación más profunda de los sucesos, y por eso es mejor e incluso necesario en la práctica considerarlos como posibles (cfr. p. 58, líns. 9-26).

Se puede notar que, en Spinoza, la distinción entre ley divina y ley humana no procede del legislador, que es siempre el hombre como parte de la naturaleza, sino del fin: una ley es divina por la naturaleza del sumo bien que persigue. Como el intelecto es la parte mejor del hombre, el sumo bien del hombre es la suprema perfección intelectual: eliminar toda duda y todo conocimiento recibido, para tener un conocimiento cierto y producido por el sujeto, acerca de todas las cosas. Pero eso depende del conocimiento de Dios, pues todo saber deriva de la intuición de Dios, como Primera Idea. Es más, el sumo bien consiste en ese conocimiento, pues al «no poder existir ni ser concebido nada sin Dios, todo lo que existe en la naturaleza implica y expresa el concepto de Dios en razón de la propia esencia y perfección. Por tanto, nosotros, cuanto más conocemos las realidades naturales, tanto mayor y más perfecto conocimiento de Dios adquirimos» (p. 59, lín. 34 - p. 60, lín. 3) [36].

De este modo —sigue Spinoza—, los medios necesarios para alcanzar ese conocimiento se pueden llamar «mandatos divinos», porque sólo por la pertenencia de la mente humana al atributo divino del Pensamiento se puede lograr ese fin: «los medios requeridos por este fin de todas las acciones humanas (es decir, Dios mismo en cuanto está en nosotros la idea de El) se pueden llamar mandatos de Dios, porque nos son prescritos, por así decirlo, por Dios mismo, en cuanto está en la mente humana; y así, la conducta de vida que se

---

36 Admitida la plena inmanencia del mundo en Dios, Spinoza puede decir, con una formulación, que recuerda a Santo Tomás, pero que tiene el sentido justamente opuesto, que el conocimiento de las cosas creadas nos conduce al conocimiento de Dios como su causa: «...en otras palabras (ya que el *conocimiento del efecto mediante la causa no es otra cosa que el conocimiento de una propiedad particular de la causa*) cuanto más conocemos las realidades naturales tanto más perfectamente conocemos la esencia de Dios (que es la causa de todas las cosas)» (p. 50, líns. 8-11).

propone este fin es llamada justísimamente ley divina» [37].

Todas las leyes que se proponen un fin diverso, son leyes humanas. Sin embargo, Spinoza admite, de algún modo, una excepción: aquellas leyes, como las de Moisés, que fueron introducidas por revelación, pues desde este punto de vista, también se refieren a Dios. Esas leyes se pueden llamar divinas, porque en la imaginación de los profetas también se autorrevela la Sustancia única aunque de un modo no racional, o mejor, inferior al conocimiento natural. Esta sería, para Spinoza, la ley divina revelada, por contraposición a la otra, que llama ley divina natural.

Por su misma naturaleza, la ley divina de Spinoza es una ley universal, pues se deduce de la naturaleza humana, común a todos los hombres; no requiere prestar fe a las narraciones históricas de la Escritura, ni tampoco exige ceremonias de culto, porque unas y otras no proporcionan un mayor conocimiento de Dios, que es el único fin; por último, el premio de seguir la ley es la ley misma, y la pena por desobedecer, su privación.

Para acabar de precisar su pensamiento en torno a la ley, Spinoza se pregunta si es posible, en base a la luz natural, concebir a Dios o la Naturaleza, como legislador y soberano que dicta leyes a los hombres. La respuesta negativa es inmediata, pues la voluntad de Dios quiere las cosas con la misma necesidad con que las conoce, de modo que las afirmaciones y negaciones de Dios implican siempre eterna necesidad.

La cuestión que está detrás de esta pregunta es la presencia en la Escritura de leyes, a las que él mismo

---

37 «Media igitur, quae hic finis omnium humanarum actionum, nempe ipse Deus, quatenus eius idea in nobis est, exigit, jussa Dei vocari possunt, quia quasi ab ipso Deo, quatenus in nostra mente existit, nobis praescribuntur, atque adeo ratio vivendi, quae hunc finem spectat, lex Divina optime vocatur» (p. 60, líns. 20-24).

ha concedido un cierto carácter divino, en cuanto la revelación es un modo especial —imaginativo— de hacerse presente el atributo divino del Pensamiento en la mente humana. Pero si todo sucede en el mundo como una deducción necesaria, en un desplegarse inmanente de la Sustancia única, conforme a leyes inmutables y eternas, es impensable el que *Deus sive Natura* emane libremente decretos, a modo de un legislador humano, con finalidades diversas al sumo bien y con la posibilidad de obedecer o no. Sólo cabe intentar una explicación de por qué los eternos decretos de la Naturaleza han sido formulados en la Escritura a modo de leyes, es decir, exigiendo obediencia con la amenaza de males y promesas de bienes.

Para Spinoza, una vez establecido que las revelaciones se acomodaron a las opiniones de los profetas, la solución es simple: «...por falta de conocimiento, el Decálogo fue una ley sólo desde el punto de vista de los hebreos; en efecto, ellos no conocían la existencia de Dios como una eterna verdad y, por eso, lo que les fue revelado en el Decálogo, es decir, la existencia de Dios y el deber de honrar a Dios solamente, fue entendido necesariamente por ellos como una ley: si por el contrario Dios les hubiese hablado directamente sin usar ningún medio corpóreo, habrían entendido esta revelación no como ley sino como una eterna verdad» (p. 63, líns. 27-34). Este último caso —añade— fue el de Cristo que, si después prescribió la revelación a modo de leyes, fue debido a la ignorancia del pueblo, acomodándose a sus características; pero a los que fueron capaces de tener inteligencia de las verdades eternas, no les hablaría de leyes[38].

---

38 Spinoza precisa: «Pero es cierto que a quienes había sido concedido conocer los misterios de los cielos él enseñó aquellas verdades como verdades eternas y no las prescribió como leyes. De ese modo los liberó de una condición de servil obsequio

Esta nueva excepción, a propósito de Cristo, pone de manifiesto la estudiada cautela, usada por Spinoza, para exponer sus ideas. Consideradas atentamente esas precisiones acerca de Cristo, nada conceden a su verdadera condición de Hijo de Dios, pero le permiten dar la impresión de situarle en un lugar privilegiado, en aparente sintonía con las creencias cristianas.

Concluyendo, la concepción de Dios como rey y legislador procede de la ignorancia, y lo mismo cuando se le considera como misericordioso, justo, etc. Todos estos atributos, por ser propios de la naturaleza humana, deben excluirse completamente de la naturaleza divina [39].

Este intento de explicar la ley divina desde el inmanentismo metafísico, es expuesto bajo una terminología tradicional, de modo que sólo se percibe la inversión

---

a la ley y, no obstante, con esto confirmó y estableció aún más la ley y la esculpió profundamente en sus corazones» (p. 65, líns. 8-12).

[39] En la medida que Dios, la Sustancia infinita, se manifiesta en la infinitud de los modos finitos, las cualidades de éstos no pueden atribuirse al Infinito divino. «A Schuller que le objetaba: 'Cum Dei intellectus a nostro intellectu tam Essentia quam existentia differat, ergo nihil commune habebit cum nostro intellectu, ac proinde (per Prop. III, lib. I) Dei intellectus non potest esse causa nostri intellectus', Spinoza respondía resueltamente: 'Mentem humanan illa tantummodo posse cognitione assequi, quae idea corporis actu existentis involvit, vel quo ex hac ipsa idea potest concludi'. Y explicaba, con un evidente aunque tácito propósito de superar el dualismo cartesiano: 'Nam cuiuscumque rei potentia sola ejus essentia definitur (per Prop. VII, p. 3, *Ethica*) mentis autem essentia (per Prop. XIII, p. 2) in hoc solo consistit, quod sit idea corporis actu existentis, ac proinde Mentis intelligendi potentia ad ea tantum se extendit, quae haec idea corporis, in se continent vel quae ex eadem sequuntur. At haec corporis et cogitationem' (Ep. LXIV, ed. cit., t. IV, p. 277). Y dado que esta *cogitatio* tiene por objeto la *extensio*, queda establecido que a Dios no compete ningún atributo propiamente humano» (C. Fabro, *o. c.*, vol. I, pp. 149-150, nota 15).

operada, analizando detenidamente el contenido verdadero de esos términos[40].

El verdadero punto de partida para entender bien la ley es Dios, en cuanto Ser trascendente y Creador libre de todo cuanto existe. Dios es *causa universal de todo ser*, y ha hecho todas las cosas por su bondad, sin que mediara exigencia ni condición alguna por parte de las criaturas. El orden conferido a la creación procede, exclusivamente, de su Ciencia y Sabiduría, de modo que es imposible una ordenación creada, ajena a Dios. Dicho de otro modo, todo orden es participación del orden supremo de la ley eterna, que es la Sabiduría divina en cuanto ordena el mundo, donde cada criatura cumple su fin —la gloria de Dios—, de un modo propio y peculiar, según su naturaleza. La plenitud de la criatura se alcanza al conformar su obrar con este orden: «Dios por su mismo Ser posee la suma perfección de la bondad. En cambio, la criatura no posee su perfección *en uno sino en muchos*: porque lo que en el Supremo es único, se encuentra múltiple y dividido en las criaturas..., y mientras Dios, según la multiplicidad de su Ser, posee la perfecta y total bondad, las criaturas no llegan a la perfección de su bondad por sólo su ser, sino por muchas cosas»[41]. Por eso «la ley eterna se identifica en Dios como su Ser, con su Bondad, con su Sabiduría: pero en las criaturas, la participación de la ley eterna, que las ordena a regresar a su Principio, se descompone en una multiplicidad de leyes, en las que la energía del orden divino se muestra, conforme a la perfección graduada, compuesta y limitada, que les es propia; y que inevitablemente remite, como a

---

[40] Conviene no olvidar nunca la particularidad semántica de la terminología teológica de Spinoza. Palabras como Dios, Verbo, Espíritu, revelación, inspiración, providencia, ley divina, ley natural, etc., han sido invertidas de contenido y sólo así se explica que vengan usadas en el marco de una filosofía atea.

[41] S. Tomás, *C. G.*, III, c. 20.

su único fundamento, al orden simplicísimo de la ley eterna»[42].

La ley eterna ordena toda la creación, pero a cada criatura de modo propio. Al hombre le ha dado Dios la suprema dignidad de participar libremente —no como una inclinación ciega— del orden de la ley eterna: «Emerge en su inteligencia como luz, por la que reconoce el orden divino de las cosas, y a la vez como libre inclinación de su voluntad, por la que puede amarlas conforme a esa ordenación, según la cual conducen al Creador. Participa de la ley eterna, no sólo como regla que la mide, sino como regla con la que ella puede medir sus propias obras; y así regresar a Dios, no por un impulso ciego y coactivo, sino dirigiéndose por sí misma a El, de un modo libre, creciendo en bondad cuanto más a El se aproxima, obrando con la energía y la medida del conocimiento y el amor»[43].

Esta participación de la ley eterna, no sólo en cuanto el hombre es medido por esa regla, sino, además, en cuanto le puede utilizar como medida para regular sus actos —como una luz en la inteligencia—, es la ley natural. Participación que «no es otra cosa sino la impresión de la luz divina en nosotros»[44].

Pero, además de la ley natural, fue necesario que Dios impusiera también otra ley, divino-positiva, cuyo conocimiento adquieren los hombres, no por su naturaleza, sino por la Revelación. Esta ley es necesaria para robustecer y aclarar los preceptos de la luz natural, porque es necesaria la Revelación para que todos los hombres puedan saber, sin ningún género de dudas, lo que deben hacer y lo que deben evitar, y porque las leyes humanas —que aplican y concretan la ley natu-

---

42 R. García de Haro, *La noción teológica de la ley natural*, en «Veritas et Sapientia», Eunsa, Pamplona 1975, p. 254.

43 *Ibídem*, p. 257.

44 S. Tomás, *Summa Theologica*, I-II, q. 91, a. 2, c.

ral[45]— no pueden ordenar suficientemente los actos interiores, ni prohibir todas las acciones malas.

Pero sobre todo, la ley divino-positiva es necesaria, porque el hombre ha sido ordenado a un fin sobrenatural, que excede la capacidad natural de las facultades humanas y, por tanto, se requería otra norma divina, además de la ley natural, que le dirigiera a su propio fin[46].

La ley divino-positiva comprende la Ley del Antiguo Testamento y la Ley del Nuevo Testamento, que son dos etapas de promulgación de una norma única divina, relacionadas entre sí, como lo imperfecto a lo perfecto. El conocimiento de esta ley está ligado a la Revelación, que da a conocer progresivamente al hombre su elevación sobrenatural, mediante intervenciones sucesivas de Dios en la historia humana.

Ahora estamos en condiciones de juzgar, con más alcance, la doctrina de Spinoza. Desde su inmanencia, la ley —cualquiera que sea— no puede tener otro origen que la naturaleza humana y, por tanto, la ley natural es algo autónomo que brota de la naturaleza sin depender de un ordenamiento trascendente. Spinoza juega hábilmente con los términos ley natural o ley divina, porque identifica la Naturaleza con Dios. Parece estar hablando de la ley puesta por Dios en el hombre, pero se trata de algo muy diverso. La semejanza se acentúa cuando dice que el sumo bien es el conocimiento y el amor de Dios porque, efectivamente, ése es el supremo fin del hombre. Pero, de nuevo, los términos engañan, pues el conocimiento de Dios al que él se refiere, es la intuición suprema de la Naturaleza y de su eterna necesidad, que daría lugar al

45 Las leyes humanas sólo son justas si respetan esta ordenación, y en la medida que sea así, responden también al ordenamiento divino, por lo que no son carga que esclaviza, sino cauce para facilitar el ejercicio de la libertad humana de modo auténtico, es decir, cara al último fin de la criatura.

46 Cfr. S. Tomás, *Summa Theologica*, I-II, q. 91, a. 4.

*amor intellectualis Deo.* En realidad, éste es un amor que no tiene término fuera de sí: no es amor —amar a alguien—, o parece referirse sólo y exclusivamente al amor de sí mismo, puesto que ese supremo conocimiento es la plena autoposesión y autoconciencia en la actividad intelectual. De modo análogo, cuando dice que la suprema recompensa —la *beatitudo*— de seguir la ley divina es ella misma, no se refiere a la posesión y amor de Dios, sino a la posesión de la propia actividad intelectual, como pura actividad de conciencia, que suprimiría todo temor y zozobra del espíritu.

### B) LA LEY DIVINA Y EL CONTENIDO DE LA SAGRADA ESCRITURA

Una vez establecido qué es la ley divina, Spinoza se propone investigar estas tres cuestiones: 1) qué dice la Escritura acerca de la luz y de la ley natural (o divina); 2) para qué fueron instituidas en una época las ceremonias de rito, y 3) qué ventajas tenga leer y prestar fe a las historias sagradas.

En relación al primer punto, Spinoza comienza su argumentación con el mandato que dio Dios a Adán: «De todos los árboles del paraíso puedes comer, pero del árbol de la ciencia del bien y del mal no comas, porque el día que de él comieres, ciertamente morirás» (Gén. II, 16-17). El sentido literal de este texto es claro: Dios da un precepto a Adán y Eva —no comer del fruto de ese árbol—, como manifestación de que es su Creador a este mandato deben prestar la obediencia propia de las criaturas. Por instigación del demonio, los primeros padres quebrantan este precepto y cometen el pecado original con todas sus consecuencias, que se transmitirán a todo el género humano. La interpretación de Spinoza es otra: «Esto, como parece, significa que Dios ordenó a Adán practicar y buscar el bien en cuanto bien, no en cuanto es contrario al mal» (p. 66,

líneas 4-6). Y como obrar el bien no por imposición de una ley —temor al castigo—, sino porque se alcanza la inteligencia de ese bien como fin necesario, es la ley natural divina, concluye que el único mandato dado por Dios a Adán «comprende en sí toda ley divina natural y es plenamente concorde con los dictados de la luz natural» (p. 66, líns. 11-12).

Sin embargo, para él, este texto es solamente una parábola. Por eso prefiere buscar otros pasajes de la Escritura más adecuados a su propósito y, en concreto, de los libros atribuidos a Salomón. El motivo es patente: puesto que se trata de encontrar en la Escritura una verdad de índole especulativa, la autoridad de esa argumentación no puede proceder de una profecía a la que le ha sido negado todo valor en dicho campo, sino que ha de buscarse en aquel autor sagrado «que habla apoyándose en la luz natural, que poseyó en medida superior a todos los sabios de su tiempo» (página 66, líns. 19-20).

Su interpretación de esos textos, tomados del libro de los Proverbios, sigue los criterios que ya hemos observado: invierte su sentido, a base de identificar la sabiduría con el intelecto, el temor de Dios con la religión, tal como él la concibe, etc. Por ejemplo, la expresión: «Porque Yavé da la sabiduría...» (Prov. II, 6) es interpretada como una formulación de su método gnoseológico: la idea intuitiva de Dios es la primera idea, fuente de todo verdadero conocimiento. La conclusión es que «la Escritura exalta bajo todos los aspectos la luz y la ley divina natural» (p. 68, líneas 29-30).

* * *

Pero Spinoza va más allá, y afirma que la Escritura enseña también que la ley natural es el único contenido de la verdadera religión. Con las dos últimas cuestiones se propone demostrar que la religión se limita al

conocimiento intuitivo de Dios, y que en relación a éste, la religión histórica hebrea y cristiana con sus verdades, leyes y ceremonias, resulta absolutamente inferior y, por tanto, inútil.

La ley divina natural no requiere las ceremonias de rito, que son «aquellas acciones en sí indiferentes, pero que se llaman buenas sólo por convención, o que simbolizan algún bien necesario para la salvación o, si se prefiere, acciones cuyo sentido trasciende la capacidad humana de comprender» (p. 62, líns. 6-9) [47].

Es evidente que una religión, como la de Spinoza, que es simple producto de la razón natural, y que se reduce a un perfeccionamiento intelectual, mediante un proceso de autoconciencia, no puede aceptar el culto como lo que es: adoración rendida al Ser Supremo. En su horizonte sin trascendencia alguna, las ceremonias de rito son un producto humano, propio de la mente imaginativa, en el grado inferior de conocimiento.

Sólo saliendo de esta inmanencia enrarecida, cuando se considera que el fin de toda la criatura es Dios, y que la razón última de toda existencia humana es dar gloria a Dios, se ven las ceremonias del culto en su adecuada perspectiva, como manifestaciones de la adoración a Dios, que es el acto más propiamente humano y más excelso. El culto, que es de derecho natural,

---

[47] La argumentación de Spinoza es una proclamación abierta de la tesis principal de todo el *Tractatus:* la imposibilidad de aceptar cualquier verdad que pretenda trascender al intelecto humano. «En efecto, la luz natural no requiere nada que de por sí no alcance, sino sólo requiere lo que ella nos puede indicar con suma claridad, como un bien, es decir, como un medio para alcanzar nuestra felicidad. Lo que es bien por prescripción o por convención o porque es símbolo de algún bien, no puede aportar ningún perfeccionamiento a nuestro entendimiento; eso no es otra cosa que simple apariencia, y no se puede considerar entre las acciones que, por así decirlo, son producto o fruto del intelecto o de una mente recta» (p. 62, líns. 9-16).

recibe un nuevo título en el culto revelado, primero hebreo y después cristiano, pues es Dios mismo quien establece cómo quiere que se le adore.

Spinoza, en cambio, concluye que esas ceremonias sólo se refieren a la elección del pueblo de Israel, a la afortunada prosperidad del Estado: «La finalidad de las ceremonias de rito fue que los hombres no cumpliesen ninguna acción por propia iniciativa, sino que lo hicieran todo bajo el mandato de otro (Moisés), y que continuamente, en las acciones y en los pensamientos, reconocieran no ser dueños de sí mismos, sino que estaban completamente sometidos a otros» (p. 76, líns. 1-4). Todo ha sido reducido al plano político y explicado como un procedimiento de gobierno, escogido por Moisés, para mantener la autoridad en aquella sociedad de hombres ignorantes y esclavos.

Para completar su teoría, dedica un párrafo al culto cristiano, donde afirma que dichas ceremonias «fueron instituidas sólo como signos exteriores de la iglesia universal y no como cosas que contribuyan a la felicidad o que posean una intrínseca santidad. Por esto, dichas ceremonias fueron instituidas, si no con un fin político específico (en este caso Spinoza no puede hablar de un Estado), ciertamente en relación al mantenimiento de la sociedad y solamente por esto» (p. 76, líneas 13-17). La superficialidad de estas afirmaciones es una clara muestra de la actitud de Spinoza en relación a la Iglesia católica[48]. De una parte, hay la incapacidad para entender el sentido del culto y de sus ceremonias, como actos de la virtud de la religión,

[48] No puede asombrarnos que Spinoza, para «demostrar» que es obligatorio para un cristiano abtenerse de practicar su religión si vive en un estado que lo prohíbe, cite como autoridad una disposición dada por la Compañía de las Indias Orientales (una empresa comercial) obligando a sus agentes holandeses que trabajaban en el Japón, que se abstuvieran de toda forma externa de culto porque la religión cristiana estaba prohibida en ese país.

que todo hombre debe en justicia a Dios, como primer principio y último fin. Pero, además, en el caso de los Sacramentos, es completamente falso atribuirles ese carácter social, ya que son, por el contrario, medios instituidos por Jesucristo para conferir la gracia, don divino creado que hace posible la vida sobrenatural, vivir como hijos de Dios. Los Sacramentos son para cada alma, y su finalidad no mira a un bien temporal, sino al sobrenatural, a la santidad de los cristianos. Sólo cuando éstos viven personalmente en amistad con Dios, a su vez edifican la Iglesia, que es ciertamente sociedad visible, pero cuyo fin es conducir los fieles a la vida eterna.

* * *

Queda por responder la última cuestión: a qué categoría de personas y por qué es necesario prestar fe a las narraciones contenidas en los libros sagrados. La argumentación de Spinoza se apoyará exclusivamente en la «luz natural» y hace referencia una vez más a su teoría del conocimiento.

La Escritura —dice Spinoza— pretende dar unas pocas enseñanzas especulativas a todo el género humano, que en su mayor parte es incapaz de captar esas nociones no evidentes, por deducción intelectual; por eso es necesario enseñárselas a través de hechos narrados, de modo que puedan extraer de ellos la doctrina. No se trata de un conocimiento claro de esas verdades, pero lo importante es que basta para imprimir en el ánimo humano la obediencia y la devoción. Por tanto —y es la conclusión a la que quería llegar—, «al vulgo, cuya inteligencia no es capaz de percepciones claras y distintas, es sumamente necesario conocer aquellas historias y prestarles fe» (p. 78, líns. 4-6). Pero quien conozca esas verdades especulativas, gracias a la razón natural, aunque ignore las narraciones de la Escritura y no les preste fe alguna, es más piadoso y bienaven-

turado, porque posee un conocimiento claro y distinto y no solamente unas opiniones justas (que es lo que proporciona la Escritura).

Para Spinoza, pues, las narraciones bíblicas no son más que testimonios de experiencia, del devenir necesario de la Sustancia única. Su enseñanza no trasciende los límites del conocimiento natural, pero con la desventaja de ser algo fragmentario, al no proceder de una deducción intelectual rigurosa de la eterna necesidad de todo acontecer, sino del repetirse de unos determinados hechos aislados y parciales. Las narraciones sagradas vienen a ser como las historietas —a veces ficticias— que se cuentan a los niños, para grabarles diversas enseñanzas, porque son incapaces de entenderlas por un razonamiento intelectual. Por eso, Spinoza añade que no hay por qué conocer todas esas historias, sino sólo las más importantes, las que contengan más claramente aquellas pocas verdades, por tener un *poder de influencia* mayor sobre el ánimo del vulgo.

Sin embargo, las narraciones de la Sagrada Escritura son algo muy distinto de lo afirmado por Spinoza. Quien habla en los textos sagrados es Dios mismo, que quiso revelarse progresivamente a lo largo del tiempo, a la vez que intervenía de modo libre y sobrenatural en el curso de la historia humana, preparando la venida del Hijo que habría de redimirnos. Por tanto, la historia bíblica es la historia de la acción sobrenatural de Dios y de la revelación cada vez más clara de su ser. Su contenido, a veces confirma lo que el hombre puede conocer por la luz natural de la razón, dando luz y seguridad nuevas, pero en su mayor parte son verdades sobrenaturales, que la razón no podría jamás alcanzar con sus solas fuerzas. Por eso, las narraciones sagradas exigen su aceptación por la fe, a todos los hombres, como único medio de penetrar, aunque sea imperfectamente, en los misterios divinos y en sus designios de salvación para la humanidad.

### C) LA ETERNA NECESIDAD DE LA VOLUNTAD DE DIOS Y LOS MILAGROS

La pretensión de Spinoza, al plantearse las cuestiones precedentes, es dar un nuevo paso en su propósito de atribuir a la Escritura, y a la religión revelada, la sola finalidad de la obediencia y devoción del vulgo, para privarla de toda autoridad en el terreno de la verdad especulativa, y poder afirmar más y más su «libertad de filosofar». El contenido de la Sagrada Escritura ha sido despojado de su verdadero carácter divino, dándole una explicación inmanente, que lo sitúe por debajo de la razón, a tono con la poca capacidad de comprensión del vulgo. Pero aún resta por explicar en los relatos bíblicos el carácter divino de los milagros.

Desde su inmanentismo, Spinoza presenta el milagro como un fruto más de la ignorancia del vulgo (cfr. página 81), precisamente porque creen que Dios y la Naturaleza son dos principios y dos órdenes de causalidad distintos: «... se imaginan dos potencias netamente separadas una de la otra: la potencia de Dios y la potencia de las cosas naturales, esta última determinada sin embargo por Dios de un modo particular o más bien (como creen la mayoría en nuestros días), creado por El. Pero qué cosa entiende el vulgo por una y otra de las dos potencias, cómo concibe a Dios y a la Naturaleza, esto en realidad no lo sabe...» (página 81, líns. 16-21).

La realidad de los milagros choca completamente con la doctrina de Spinoza; por eso no es de extrañar el detenimiento con que trata la cuestión, y que nos ofrece una ulterior prueba, del rígido determinismo de su sistema y de la negación de la religión que implica [49].

---

49 «La negazione della religione nel *Tractatus* è quindi la conclusione inevitavile dell' evaporazione di Dio nel *Breve Trattato*, nei *Cogitata* e nell' *Ethica*. La dottrina spinoziana del miracolo offre quindi la 'verifica' dell' immersione totale di Dio nel

La argumentación de Spinoza se centra en mostrar la incompatibilidad del milagro con el orden fijo e inmutable de la Naturaleza y, en consecuencia, qué se debe entender por la palabra milagro. Una vez fijado este punto, trata tres cuestiones más estrechamente ligadas a lo anterior: 1) el milagro, si existiera, no nos permitiría conocer racionalmente a Dios, como se consigue, por el contrario, partiendo del orden inmutable de la Naturaleza; 2) la Providencia divina no es otra cosa que las leyes eternas y necesarias de la Naturaleza; 3) cómo se deben interpretar los milagros narrados en la Escritura.

### *Incompatibilidad de los milagros con el orden inmutable de la Naturaleza*

Spinoza retorna, de nuevo, a la eterna necesidad del querer divino. Concebir intelectualmente una cosa es a la vez ponerla en la existencia, de modo que todo lo pensado por la Sustancia es causado, y nada hay pensado que no haya sido producido. Con la misma necesidad que las cosas son pensadas, son queridas y causadas. Por tanto, más que decir que las leyes naturales son decretos divinos necesarios, lo que Spinoza afirma en el fondo es que los decretos divinos no son más que esas leyes inmutables y necesarias: «Dado que por necesidad, nada es verdadero sino por decreto divino, se sigue con la máxima claridad que las leyes universales de la naturaleza son verdaderos y propios decretos divinos que proceden de la necesidad y perfección de la naturaleza de Dios. Por tanto, si algo sucediera en la Naturaleza que repugnase a sus leyes universales, necesariamente repugnaría también al decreto divino, al intelecto y a la naturaleza de Dios» (p. 489) [50].

---

mondo e del mondo in Dio sensa possibilità di equivoco» (C. Fabro, *o. c.*, vol. I, p. 166).

50 «Cum autem nihil, nisi ex solo divino decreto necessario verum fit, hinc clarissime sequitur, leges naturae universales

La conclusión de Spinoza lleva a un determinismo absoluto porque, para él, decir que todo cae bajo la voluntad de Dios es lo mismo que afirmar que todo respeta las leyes de la Naturaleza, pues si Dios es la Naturaleza, su voluntad no es otra cosa que esas leyes: «La naturaleza, por tanto, observa en todos los casos (aunque nosotros no los conocemos todos) las leyes y reglas que implican eterna verdad y necesidad, y, por tanto, mantiene un orden firme y no cambiable» (p. 83, líneas 15-18).

Establecido esto como hecho irrefutable, el término «milagro» ya sólo puede ser algo relacionado con las opiniones de los hombres. El que relata un milagro aplica este término a aquellos acontecimientos cuyas causas naturales ignora, aunque indudablemente las tiene, porque nada escapa a esas leyes naturales: «Podría, por tanto, definir el milagro como aquello cuya causa no puede ser aclarada en virtud de los principios naturales que nos son conocidos por la luz natural» (p. 84, líns. 3-5).

A la concepción de Dios como ser personal que crea libremente, de modo que la creación nada añade al ser divino, Spinoza contrapone la visión de un mundo que es emanación necesaria de Dios, hasta el punto que la vida divina no es otra cosa que ese desplegarse rígido de las leyes de la Naturaleza, a lo largo del tiempo. El punto clave de esta doctrina es la identificación racionalista de la inteligencia y la voluntad, que acaba resolviéndose en la identificación de libertad y necesidad, de modo que se alcanza la total inmanencia del acto. Para Spinoza hay una oposición absoluta entre *fortuito* y *necesario*: la realidad no puede estar regida por el azar, sino por la razón; identifica, pues, necesario con

mera esse decreta Dei, quae ex necessitate et perfectione naturae divinae sequuntur si quid igitur in natura contingeret, quod eius universalibus legibus repugnaret, id decreto, et intellectui, et naturae divinae necessario etiam repugnaret» (p. 82, lín. 34-p. 83, lín. 4).

racional. Pero lo racional es para él lo real, y así la realidad queda configurada como necesaria.

«Del mismo modo, desconozco por qué razones intentas persuadirme para que crea que *fortuito* y *necesario* no son contrarios. Cuando advierto que los tres ángulos de un triángulos son necesariamente iguales a dos rectos, niego que esto sea debido a una causa. De modo análogo, cuando veo que el calor es efecto necesario del fuego, niego que esto sea fortuito. Que *Necesario* y *Libre* sean dos cosas contrarias, no es menos absurdo y repugna a la razón: pues nadie puede negar que Dios conoce a sí mismo y a todas las cosas libremente, y, sin embargo, todos conceden que Dios a sí mismo se conoce necesariamente»[51]. Este texto de una de sus cartas muestra, con toda claridad, cómo para Spinoza el conocimiento que Dios tiene de las criaturas está en el mismo plano que el que tiene de Sí mismo y, por eso, si el modo de ser de Dios es la necesidad, también debe ser necesaria la existencia de las cosas en Dios: *ésta es la única existencia de las cosas*. Para Spinoza admitir en Dios un doble querer, uno necesario que se refiere a sí mismo, a su bondad, y otro no necesario cuyo objeto son las criaturas, es algo absurdo, porque sería admitir que Dios puede entender una cosa y no quererla. Eso equivaldría a negar que la inteligencia y la voluntad se identifican en Dios con su esencia. Esta equivalencia entre el orden del conocimiento divino y el del conocimiento de las

51 «Similiter me latet, quibus rationibus, ut credam *Fortuitum* et *Necessarium* non esse contraria, mihi persuadere conaris. Quam primum animadverto, tres trianguli angulos duobus rectis necessario aequale esse, nego quoque id causa fieri. Similiter, quam primum adverto, calorem necessarium ignis esse efectum, nego quoque id casu accidere. Quod *Necessarium* ac *Liberum* duo contraria sunt, non minus absurdum, et rationi repugnans videtur: nam nemo negare potest, Deum seipsum, et caetera omnia libere cognoscere; et tamen cuncti communi suffragio concedunt, Deum seipsum necessario cognoscere» (Ep. LVI ad ugonem Boxel, ed. Gebhardt, t. IV, p. 251).

cosas, que comporta la identificación total en Dios de la esfera del intelecto y la esfera de la voluntad, y en el hombre, de la posibilidad con la realidad, es lo que constituye la esencia del spinozismo como racionalismo absoluto y negación de toda religión [52]. Por eso, ante esta confusión es necesario señalar la auténtica relación que guardan las criaturas con la inteligencia y voluntad divinas.

En Dios, Ser simplicísimo y perfectísimo, inteligencia y voluntad se identifican, pues no son otra cosa que la esencia divina, la Plenitud de Ser subsistente *(Ipsum Esse subsistens)*. El objeto único del conocimiento divino es la misma esencia de Dios, en la que conoce todas las demás cosas distintas de El. La ciencia divina es causa de las cosas como la ciencia del artesano respecto a los objetos que fabrica, ya que los seres creados son obra de Dios. Pero esta ciencia sólo produce efectivamente las criaturas si se le une la voluntad de producirlas, pues una idea o modelo puede representar una cosa o su opuesta; la tendencia a producir una u otra es lo que pone la voluntad. Por eso, si es cierto que «Dios produce las cosas por su entendimiento, es necesario que la ciencia divina sea causa de las cosas en cuanto lleva adjunta la voluntad» [53]. Como la ciencia divina es causa de las cosas según como están en su entendimiento, aunque la ciencia de Dios es eterna, no lo son las criaturas: Dios conoce eternamente los futuros contingentes, pero como contingentes, es decir, no les impone necesidad por el hecho de conocerlos

---

52 «E stato Spinoza pertanto, assai prima di Hegel, a conocepire il corso del reale secondo il circolo perfetto della ragione, eliminando la contingenza ed affermando la perfetta coincidenza in Dio di libertà e necessità nella creazione e perciò l' appartenenza di Dio al mondo e del mondo a Dio. Il punto è decisivo per afferrare l' equivoco della metafisica immanentistica e quindi del teismo-ateismo dell' idealismo trascendentale e di quello hegeliano in particolare: teismo in superficie e ateismo in profondità» (C. Fabro, *oc. c.*, vol. I, p. 167).

53 Cfr. S. Tomás, *Summa Theologica*, I, q. 14, a. 8, c.

desde siempre[54]; y cuando las criaturas cambian, no es que varíe la ciencia divina inmutable, sino que Dios conoce la mutabilidad de las criaturas y es causa de esos cambios.

Por lo que se refiere a la voluntad divina, Dios quiere necesariamente su propia bondad, que es sumamente perfecta y no necesita ninguna otra cosa. De ahí que todas las criaturas son queridas por Dios libremente y sólo se puede decir que las quiere de modo necesario *por suposición*: es decir, como la voluntad de Dios es inmutable, *supuesto* que quiere a las criaturas no puede no quererlas[55]. No es que la voluntad divina sea imperfecta, sino que todo lo creado no quita ni añade perfección a la bondad de Dios y, por eso, Dios no lo puede querer necesariamente.

A la luz de estas consideraciones se ve con claridad la diversa relación de las cosas creadas con la ciencia y la voluntad divinas. Es cierto que el saber y el querer en Dios se identifican con su ser y, por tanto, son necesarios. Pero el saber dice relación necesaria a lo que sabe ya que las cosas se conocen en cuanto *están en el que conoce;* en cambio, el querer no lo dice a lo querido, pues las cosas son queridas *en sí mismas*: «si todas las cosas tienen un ser necesario en cuanto están en Dios, no tienen una necesidad absoluta en cuanto son en sí mismas, de modo que sean necesarias por

[54] «Las cosas que se realizan en el tiempo las vamos nosotros conociendo en el transcurso del tiempo, pero Dios las conoce en la eternidad, que está por encima del tiempo, y de aquí que los futuros contingentes, que nosotros no conocemos más que como contingentes, no pueden ser para nosotros cosa cierta: sólo lo son para Dios, cuyo entender está en la eternidad, por encima del tiempo (...). Por tanto, las cosas que nosotros conocemos son necesarias, incluso en sí mismas, pues lo que en sí mismo es contingente futuro, no lo podemos conocer, y, en cambio, lo que Dios conoce es necesario, como hemos visto, según el modo de ser que tiene la ciencia divina, aunque no lo sea en absoluto y según está en sus propias causas» (*ibídem*, q. 14, a. 13, ad. 3).

[55] Cfr. *ibídem*, q. 19, a. 3, c.

sí; por eso, Dios sabe necesariamente todo lo que sabe y, sin embargo, no quiere de modo necesario todo lo que quiere»[56].

La voluntad de Dios crea las cosas, libremente, no por necesidad de naturaleza. Y, al causarlas, no les impone necesidad a todas. Quiere que algunas sean necesarias, y así, por su omnipotencia, dispone que éstas tengan unas causas segundas necesarias, mientras quiere que otras sean contingentes y les pone causas segundas contingentes[57]. Su voluntad siempre se cumple, pero no porque prive de libertad a las criaturas racionales, sino porque todo cae bajo ella de un modo u otro, pues siendo la causa absolutamente primera ningún efecto puede estar fuera de su campo de acción[58].

Todas estas verdades metafísicas no caben en una concepción de Dios cuya vida no es otra cosa que el actuarse de las leyes de la Naturaleza. Spinoza, desde su radical posición inmanentista, que configura la realidad conforme a su pensamiento, es coherente hasta sus últimas consecuencias con esa noción de Dios que se ha forjado. Así se entiende que, después de haber rechazado el milagro, se proponga mostrar que éste, lejos de ser un argumento de la existencia de Dios, llevaría a su negación, porque la realidad de los milagros significaría quebrantar el orden necesario de las leyes divinas que gobiernan el cosmos, y al introducir lo fortuito, negaría ese Dios spinoziano que es la Naturaleza con sus leyes necesarias: «Si sucediese alguna cosa en la naturaleza que no se debiera a las leyes de la naturaleza, necesariamente contradeciría el orden

---

56 *Ibídem*, q. 19, a. 3, ad 3.

57 Cfr. *ibídem*, q. 19, a. 4, c et ad 2.

58 «Dado que la voluntad de Dios es causa universal de todos los seres, es imposible que no consiga producir su efecto, y de aquí que lo que parece apartarse de la voluntad divina en un orden entra bajo ella en otro, como sucede al pecador, que al pecar se aparta, en cuanto de él depende, de la voluntad de Dios, para caer en los planes de esta misma voluntad cuando experimenta el castigo de la justicia divina» (*ibídem*, q. 19, a. 6, c).

que Dios estableció desde la eternidad en la naturaleza mediante las leyes naturales universales; sería por tanto contra la naturaleza y contra sus leyes, y en consecuencia la creencia en eso nos induciría a poner todo en duda y nos llevaría al ateísmo»[59].

Si Dios es un ser personal que actúa, la mejor prueba de su existencia es precisamente esa actuación sobrenatural que manifiesta su poder y señorío sobre las leyes de la naturaleza, como son los milagros. Sin embargo, para Spinoza, ha de ser una idea clara y distinta, y como admite que la existencia de Dios no es evidente, se hace necesario deducirla de nociones comunes cuya verdad esté a salvo de toda duda, para que la deducción pueda ser una idea clara y distinta[60]. Y esas nociones primeras comunes son las establecidas partiendo de su Sustancia única, de modo que «nada concuerda con la naturaleza o bien contrasta con ella sino aquello que hemos demostrado concordar o contrastar con tales nociones primeras» (p. 84, líns. 33-35). Es decir, el punto inconmovible de toda idea sobre Dios es lo que Spinoza ha establecido previamente: la realidad

59 «Si quid igitur in natura fieret, quod ex ipsius legibus non sequeretur, id necessario ordini, quem Deus in aeternum per leges naturae universales in natura statuit, repugnaret, adeoque id contra naturam eiusque leges esset, et consequenter eius fides nos de omnibus dubitare faceret, et ad Atheismum duceret» (p. 68, lín. 34-p. 87, lín. 4).

60 «Nosotros dudamos de la existencia de Dios y, por tanto, de todo, mientras tenemos de Dios, no una idea clara y distinta, sino una idea confusa. En efecto, así como quien no conoce exactamente la naturaleza del triángulo no sabe que sus tres ángulos equivalen a dos ángulos rectos, así quien concibe confusamente la naturaleza de Dios no ve que la existencia pertenece a su naturaleza. Por esto, para poder concebir de modo claro y distinto la naturaleza de Dios, es necesario referirse a ciertas nociones muy simples, que vienen llamadas 'comunes' y a ellas relacionar los aspectos propios de la naturaleza divina. Entonces resultarán claras tanto la existencia de Dios como su omnipresencia y al mismo tiempo se comprenderá que todo lo que nosotros concebimos implica en sí la naturaleza de Dios y es concebido a través de ella» (pp. 252-253, Adnot. VI).

ha de conformarse a su pensamiento. De ahí es fácil concluir, ya que, si existiera el milagro, al estar en contraste con el orden fijo de la Naturaleza, contrastaría con las nociones primeras y, por tanto, se debe rechazar como absurdo «o bien se deberá dudar de las nociones primeras y consecuentemente de Dios y de toda cosa comúnmente percibida» (p. 85, líns. 3-5). Con otras palabras: si el milagro es real, su concepción de Dios como Naturaleza se viene abajo y con ella todo su sistema[61].

El milagro es, para Spinoza, un hecho natural cuyas causas se ignoran, es decir, «que trasciende la capacidad humana de comprensión» (p. 85, lín. 18). De ahí concluye que esos milagros no sirven para alcanzar racionalmente algo sobre Dios, porque tenemos una idea confusa de esos fenómenos y no se pueden obtener deducciones claras. Por el contrario, para Spinoza «tanto mejor conocemos a Dios y su voluntad, cuanto mejor conocemos las realidades naturales y cuanto más claramente comprendemos en qué modo éstas dependen de su causa primera y en qué modo obran conforme a leyes eternas de la Naturaleza» (p. 85, líneas 28-31).

Una vez más nos encontramos con una argumentación que ignora la realidad de las cosas, para defender a toda costa su propia idea sobre lo que *deben ser*. Se asemeja Spinoza a un soñador que encerrado entre cuatro paredes concibiera, hasta en los últimos pormenores, cómo debe ser el mundo fuera de aquella habita-

---

61 Esta doctrina sobre el milagro es esencial para el sistema de Spinoza, y por eso la sostiene sin posibles equívocos en todo momento: «Miracula et ignorantiam pro aequipollentibus sumpsi, quia ii, qui Dei existentiam, et religionem miraculis adstruere conantur, rem obscuram per aliam magis obscuram, et quam maxime ignorant, ostendere volunt, atque ita novum argumentandi genus adferunt, redigendo scilicet non ad impossibile, ut aiunt, sed ignorantiam. Caeterum meam de miraculis sententiam satis, ni fallor, explicui in Tractatus theologico-politico» (*Ep. LXXV ad Oldenburg*, ed. Gebhardt, t. IV, p. 313).

ción y que un día se decidiera a comprobar lo acertado o menos de sus hipótesis. Ya es falta de prudencia elaborarlas sin haber intentado conocer de cerca esa realidad, pero lo que resultaría inconcebible —propio de un soñador— es que a la vista del contraste entre el proyecto y el mundo real, se quedara con el proyecto e intentara negar uno a uno aquellos elementos *reales* que no encajan con su idea.

Los milagros están ahí como algo real, comprobable y que excede a las fuerzas naturales. La actitud correcta, cuando una persona no se deja cegar *a priori* por sus ideas, es intentar recoger todas las enseñanzas que nos dan, y no plantearse inútilmente *si me sirven o no* para la idea de Dios que me he forjado. Los milagros son signos de la acción sobrenatural de Dios, que atestiguan la verdad de la doctrina divina y además, muchas veces, la santidad del intermediario humano. Se distinguen claramente de los prestigios diabólicos, que tienen por fin reducir a la mentira y al pecado. En los milagros se pone de manifiesto el amor y la misericordia de Dios hacia los hombres, y su omnipotencia: son, pues, un medio para conocerle mejor. Resulta presuntuoso que la criatura se plantee rechazar el valor del milagro, porque no le dice acerca del Creador lo que ella ha pensado que debería decirle, o, más aún, porque le dice *otra cosa,* que echa por tierra sus elucubraciones.

En el caso de los milagros obrados por Cristo todo cobra un especial valor, pues son signo de su divinidad y de su consustancialidad con el Padre, son un testimonio claro de la llegada del Reino mesiánico y manifiesta de modo supremo la infinita misericordia de Dios[62].

Al final del capítulo, Spinoza hace notar que en esta cuestión del milagro ha procedido con un método diferente al usado para la profecía, es decir, por qué se

62 Cfr. Lc. 7,13; Mt. 15,32; 20,34; Io. 5,6, etc.

ha apoyado en la razón y no en la Escritura: «No tenía necesidad por lo que se refiere a los milagros, dado que el objeto de la investigación (es decir, si se puede admitir que en la naturaleza sucede alguna cosa que repugna a sus leyes o que en cualquier caso, no depende de ellas) pertenece a una temática exclusivamente filosófica; es más, me ha parecido más razonable resolver la cuestión fundándome sobre los principios conocidos por la luz natural, que son, además, aquellos más y mejor conocidos» (p. 95, líns. 9-14). La doctrina de Spinoza sobre el milagro ofrece una definitiva prueba de la concepción spinoziana de Dios, es decir, de la identificación de Dios y la Naturaleza, repetidamente afirmada por Spinoza en estas páginas, y de cómo ya «no existe posibilidad para el hombre de apelarse a la religión contra el veredicto de la filosofía»[63].

## *La Providencia divina y los milagros*

Spinoza quiere completar su pensamiento acerca del milagro con otras dos tesis: a) la Providencia no es otra cosa que el orden mismo de la naturaleza; y b) por eso, los milagros se han de interpretar como hechos que tienen una explicación natural. Se trata, pues, de abordar el contenido de la Escritura partiendo de la imposibilidad de los milagros como algo que supera la naturaleza, y reinterpretar los textos sagrados de modo que su sentido no se aparte de esa visión inmanente.

Ante todo, advierte Spinoza, «cuando la Escritura dice que esto o aquello fue hecho por Dios o por su voluntad, es preciso, en realidad, entender que esa determinada cosa tuvo lugar en conformidad con el orden de la naturaleza basado sobre sus mismas leyes, y no como la masa de los incultos cree, que en aquel

---

63 C. Fabro, *o. c.*, vol. I, p. 167.

momento la naturaleza haya cesado de actuar o que su curso ordenado haya sido interrumpido por un cierto tiempo» (p. 89, líns. 3-7).

Si la Biblia no alude a las causas naturales ni trata problemas especulativos, es porque no es ése su objeto. Por tanto, para argumentar será preciso «inferirlo» de algunas narraciones sagradas que «por casualidad» están más desarrolladas y dan más detalles. Con esto quiere indicar Spinoza aquellos pasajes en que Dios obra sus designios a través de causas segundas naturales, o bien, algunos Salmos donde la palabra de Dios se compara con el viento o el calor que derrite la nieve, etcétera. Para Spinoza, estos textos son una prueba evidente de que los decretos de Dios no serían otra cosa que la actividad regular de la naturaleza.

Como los milagros son siempre algo natural, han de explicarse por sus causas naturales: a veces, la Escritura misma alude a esas causas siquiera de un modo vago[64]; pero si no las menciona, no es porque falten, sino porque el lenguaje de la Escritura es un modo de hablar apto para mover a la admiración y no para explicar realmente las cosas.

Hasta tal punto Spinoza está seguro de su planteamiento que afirma: «Concluimos categóricamente que todo aquello que en la Escritura viene narrado como verdaderamente acaecido, sucedió conforme a las leyes de la naturaleza *como es necesario* que tenga lugar

---

64 Entre los ejemplos de esto, alude al episodio del ciego de nacimiento curado milagrosamente por el Señor y que relata con detalle San Juan (c. IX). Según Spinoza, en este texto se citan «algunas circunstancias de las cuales se valió Cristo para curar al ciego» (p. 90, líns. 25-26). Seguramente se refiere a que el Señor «escupió en el suelo, hizo con saliva un poco de lodo y untó con el lodo los ojos, y le dijo: 'Vete y lávate en la piscina de Siloé' (que quiere decir 'enviado'). Fue, pues, se lavó y volvió con vista» (vv. 6-7). Spinoza no dice en qué modo esas circunstancias pueden efectivamente devolver la vista a un ciego. Este es un ejemplo del tipo de «demostración» que hace con los textos de la Sagrada Escritura.

todo; si acaso se encontrase mención de algún hecho que se puede probar apodícticamente que repugna a las leyes de la naturaleza o que no haya podido proceder de éstas, se ha de considerar, sin ninguna duda, como fruto de una interpolación sacrílega. Todo lo que es contrario a la naturaleza es, en efecto, contrario a la razón y lo que es contrario a la razón es absurdo y, por tanto, debe rechazarse» (p. 91, líns. 21-28)[65].

Desde el momento de la publicación del *Tractatus* se advirtió claramente la destrucción de toda religión que esta doctrina comportaba, y de toda vida moral, pues en un mundo necesario caen por tierra las nociones de mérito, premio y castigo, etc.[66]. No es más que llevar a sus últimas consecuencias la identificación de Dios con la Naturaleza: si los decretos divinos son las leyes de la naturaleza, la Providencia divina no puede ser otra cosa que este orden inmutable, y nada hay fuera de la Naturaleza.

Las críticas a Spinoza eran muy oportunas porque Dios no es la Naturaleza sino su Creador. Por eso, si es cierto que las leyes naturales forman parte de la Providencia divina, no la agotan, de modo que Dios puede actuar y actúa muchas veces, al margen y por encima de las leyes naturales. Los milagros no sólo son posibles, sino que verdaderamente constituyen una señal de valor inigualable de que todo el orden creado

---

65 Spinoza, en último término, resuelve las dificultades con el fácil recurso a las *interpolaciones*, que tan frecuente ha sido en la exégesis racionalista posterior, como panacea para marginar aquellos pasajes bíblicos que se resisten a una interpretación conforme a sus premisas filosóficas.

66 Así, por ejemplo, escribe Lamberti de Velthuysen en su carta a Ostens: «Habes hic, Vir Ornatissime, per compendium tibi traditam summam doctrinae theologici-politici, quae meo iudicio omnem cultum et religionem tollit, atque funditus subvertit, nam Atheismum introducit, aut talem Deum fingit, cuius Numinis reverentia non est quod homines tangantur, quia ipse fato subiicitur, neque ullus gubernationi aut providentiae divinae locus relinquitur, omnisque poenarum atque praemiorum distributio tollitur» (*Ep. XLII*, ed. Gebhardt, t. IV, p. 218).

tiene su razón fuera de él mismo, en un ser personal trascendente que es Dios, principio y fin de todas las criaturas.

La Providencia divina es la ordenación de las cosas a sus fines, y los seres creados están sujetos a ella, pues en la medida que una cosa participa del ser, necesariamente ha de estar ordenada por Dios, primer agente. Esta Providencia, que es ley eterna, penetra la criatura ordenándola intrínsecamente al fin. En el caso de la criatura espiritual, no excluye su libertad, sino que la funda, dándole la medida y el fin de sus acciones, puesto que incluso el acto del libre albedrío se reduce a Dios como a su causa, y así lo que se hace libremente también está sujeto a la Providencia de Dios[67]. De este modo permanece la causalidad de los seres creados, sin confundirla con la causalidad divina, y estas causas segundas muestran la bondad de Dios que quiso servirse de las criaturas en la ejecución de su Providencia, es decir, en el gobierno divino[68].

La Providencia divina gobierna toda la creación sin imponer necesidad a todos los seres, sino que hace que sea necesario lo necesario y contingente lo contingente. Esta ordenación de la ley eterna que es la providencia ordinaria de Dios, hace brillar su Bondad y es camino para alcanzar el conocimiento natural de Dios, como afirma la Sagrada Escritura (cfr. Sab XIII, 1ss.; Rom. I, 19 y ss.). Por eso es falso lo que dice Spinoza: «El vulgo cree, evidentemente, que Dios no hace nada cuando la naturaleza actúa según el orden habitual y viceversa, que permanezcan ociosas las potencias de la naturaleza y las causas naturales cuando actúa Dios» (p. 81, líns. 13-16). Son innumerables los textos no sólo en la Escritura, sino en la Tradición cristiana que manifiestan la adoración y agradecimien-

---

67 Cfr. S. Tomás, *Summa Theologica*, I, q. 22, a. 2, ad 4.
68 Cfr. *ibídem*, q. 22, a. 3, c.

to a Dios que despierta en los hombres creyentes el espectáculo de la naturaleza.

El hombre de fe sabe que, de ordinario, Dios actúa a través de causas segundas, no por falta de poder, sino como manifestación de su bondad; pero por ser el Creador, la ley eterna con la que ordena perfectamente todas las criaturas no se agota en el orden que les comunica. Dios no obra nunca fuera del orden de su Providencia, pues sería obrar contra su Sabiduría, pero ésta no queda obligada a obrar según el orden creado, pues es su autor. Esta supremacía sobre el orden creado no significa arbitrariedad en Dios, sino que expresa la excelencia de la divina Sabiduría, no agotable por ningún orden creado, y así la perfección de la Ley eterna se muestra tanto en su Providencia ordinaria como en la extraordinaria.

# III

# LA SAGRADA ESCRITURA Y SU INTERPRETACION SEGUN SPINOZA (cc. VII-XII)

Desde las primeras páginas del *Tractatus*, Spinoza hace uso de la Escritura, mediante una interpretación de los textos, que no se limita al libre examen protestante; es un método que presenta características particulares, y cuya influencia se dejará sentir con profusión en los siglos posteriores [1]. Esta interpretación evidencia, ante todo, una particular teoría sobre la Sagrada Escritura; y aunque esto se puede más o menos deducir de lo visto hasta ahora, el mismo Spinoza, en el capítulo XII, afrontará derechamente el tema, queriendo justicar las afirmaciones hechas hasta entonces sobre la Biblia. Por eso, nos ha parecido más claro comenzar por el análisis de este capítulo XII y tratar después su método de interpretación y, de modo más

---

[1] La explicación concreta de ese método aparece en el capítulo VII. Después dedicará los cuatro siguientes a una serie de cuestiones en torno a la legitimidad de los libros sagrados, cuestiones que, como veremos, guardan estrecha relación con la índole propia de su método.

breve, las cuestiones de autenticidad relativas a los libros sagrados.

## 1. LA VERDAD DE LA SAGRADA ESCRITURA, REDUCIDA A LA «RELIGION UNIVERSAL»

Así, aunque Spinoza habla una y otra vez de revelación, ésta no es otra cosa que el pensamiento humano: «En verdad, tanto la razón como el pensamiento de los profetas y de los apóstoles proclaman abiertamente que el eterno pacto, la eterna palabra de Dios y la religión auténtica han sido esculpidas por obra divina en el corazón de los hombres, es decir, en la mente humana. Por tanto, esta última es el auténtico original de Dios, sellado por su idea, es decir, por la imagen de su divinidad»[2].

A partir de aquí, Spinoza se propone mostrar «en qué sentido la Escritura, y *cualquier cosa privada de voz,* deben ser consideradas como sagradas y divinas, en qué consiste la palabra de Dios y cómo ésta no se contiene en un número determinado de libros y cómo, finalmente, la Escritura, en la medida que enseña aquellos preceptos necesarios a la obediencia y a la salvación, no ha podido sufrir corrupciones» (p. 160, líns. 4-8)[3].

---

[2] «Nam tam ipsa ratio, quam Prophetarum et Apostolorum sententia aperte clamant Dei aeternum verbum et pactum, veramque religionem hominum cordibus, hoc est, humanae menti divinitus inscriptam esse, eamque verum esse Dei syngraphum, quod ipse suo sigillo, nempe sui idea, tamquam imagine suae divinitatis consiquavit (p. 158, líns. 28-33).

[3] Con el subrayado (que es nuestro) hacemos notar que Spinoza atribuye a sus opositores una noción del carácter divino de la Sagrada Escritura falsa, que le resultará más fácil de ridiculizar. La Sagrada Escritura es divina para un creyente, no en la materialidad de los libros concretos que salieron de las manos de los hagiógrafos, sino en su contenido. Tan de Dios es el Evangelio original de San Mateo en arameo, como la última traducción aprobada por la Iglesia, en cuanto fiel reflejo de aquel original. Es posible que alguna de las diatribas lanzadas

Para Spinoza «nada puede concebirse como sagrado o profano o como impuro, en absoluto e independiente del pensamiento humano, sino sólo en relación a éste» (p. 160, líns. 30-32). Las palabras de Spinoza no dejan lugar a dudas: sólo el pensamiento humano puede dar carácter divino a las cosas, objetos, libros, etc., y, por tanto, nada hay sagrado o divino en sí mismo, sino que es el hombre el que lo *hace* tal.

Sentada esta definición, sólo resta aplicarla a la Escritura: «la Escritura es sagrada y son divinas las narraciones en ella contenidas, durante todo el tiempo en que induce a los hombres a la devoción hacia Dios; pero si fuera completamente olvidada, como un tiempo lo fue por los judíos, no sería otra cosa que papel y tinta y vendría completamente profanada y expuesta a la corrupción por los hombres. Por tanto, si se corrompiese o pereciera, sería falso decir que se corrompe o perece la palabra de Dios, así como hubiese sido falso también decir en tiempos de Jeremías que el templo, que era entonces el templo de Dios, había perecido entre las llamas» (p. 161, líns. 8-16). El ejemplo ilustra bien su teoría. Cuando se sostiene que la Escritura es divina, sólo puede referirse a la materialidad de los libros originales, como una «cosa» u objeto de culto. Pero, según su definición de lo sagrado, no es tal independientemente del uso que le dé el hombre: así el templo de Jerusalén dejó de ser templo de Dios en el momento de su destrucción, no porque desapareciera la realidad del edificio, sino por el uso impío que significa esa destrucción [4].

---

por Spinoza a este propósito tengan por destinatarios a los fariseos de su época, pero si es así, no lo advierte, y hace, por tanto, una generalización ilegítima y cómoda, pues le exime de mejores explicaciones.

[4] Spinoza no puede aceptar que el mal uso de las cosas sagradas, no sólo no quita este carácter a dichos objetos, sino que constituye un motivo especial de ofensa a Dios. A propósito del templo, se puede recordar el episodio de la expulsión de los mercaderes narrado en los Evangelios; las palabras de Jesús

El siguiente paso de Spinoza consiste en mostrar qué se debe entender cuando se dice que la Escritura es «palabra de Dios». Este tipo de expresiones no sería más que un modo de decir propio de los hebreos, y, concluye que hay tres razones para llamar así a la Escritura: *a*) porque enseña la verdadera religión, de la que es Dios el eterno autor[5]; *b*) porque expone las predicciones de hechos futuros como si fueran decretos de Dios y no a través de las causas naturales; *c)* y, finalmente, en cuanto contiene los mandatos de los profetas, que hablaban gracias a una capacidad imaginativa especial —no según la luz natural—, y ponían en boca de Dios esos mandatos, porque en su ignorancia lo concebían como legislador (cfr. pp. 162-163).

Como se puede apreciar, la primera razón es la fundamental, pues las otras son simples modos de decir y, por tanto, «Dios se debe entender como autor de la Biblia en cuanto en ella se exponen la enseñanza de la verdadera religión, no en cuanto que Dios haya pretendido comunicar a los hombres un número determinado de libros»[6]. Spinoza ha obrado una completa inversión del verdadero carácter divino de la Sagrada Escritura. En lugar de decir que el contenido de la Biblia es sagrado y divino, porque su autor es Dios mismo, afirma lo contrario: Dios es autor de los libros sagrados, porque contienen la verdadera religión: «la divinidad de la Escritura debe resultar exclusivamen-

---

reflejan la especial malicia de aquel comercio, precisamente por ser lugar sagrado, y cómo esa conducta impía no privaba al templo de su carácter, sino que al revés, esta circunstancia hacía mala una acción que en otro lugar podía ser recta.

5 Para Spinoza la auténtica religión católica, «es decir, universal, común a todo el género humano» (p. 162, líns. 18-19), es vivir según la razón.

6 «Deus auctor Bibliorum sit intelligendus, nempe propter veram religionem, quae in iis docetur: at non quod voluerit certum numerum librorum hominibus communicare» (p. 163, líneas 4-7).

te del hecho que enseña la verdadera virtud» (p. 99, líns. 20-21). Esta afirmación, que él presenta como un título más de la bondad de su método de interpretación, en realidad pone de manifiesto el sometimiento absoluto que Spinoza hace de todo a su razón, pues quien establece la «verdadera virtud» es él. Así, el carácter divino de la Sagrada Escritura queda reducido a la cualidad que poseen algunos libros humanos de enseñar una conducta conforme a la suprema perfección del intelecto que es la idea de la eterna necesidad de la Naturaleza; por eso mismo, no se trata de algo exclusivo del Antiguo y Nuevo Testamento: «los libros que contienen óptimas enseñanzas y óptimos argumentos, en cualquier lengua y escritos en cualquier pueblo, son sagrados en la misma medida» (p. 145, líns. 6-8).

También como lógica consecuencia de este planteamiento, niega cualquier progreso en la revelación, entre el Antiguo y el Nuevo Testamento. Es más, como la Escritura sólo interesa por lo que contiene de religión universal, no representó una novedad sino para los hombres que no conocían la religión. La Sagrada Escritura sirve, pues, para dar el conocimiento de una conducta conforme a la eterna necesidad, a quienes son incapaces de alcanzarla de modo intelectual.

Ya sólo resta a Spinoza decir en qué sentido se puede considerar a la Escritura inmune de errores, corrupciones o lagunas: en la medida que contiene la ley divina universal, es decir, la religión verdadera.

Si Spinoza ha invertido el motivo por el que la Sagrada Escritura es divina, nada tiene de extraño que esa misma inversión afecte a la inerrancia de los textos sagrados: éstos no son verdaderos por ser Dios su autor, y por tanto en todo su contenido, sino sólo en lo que enseñan respecto a la ley divina universal; y el fundamento de esa verdad es que concuerdan con el juicio de la razón (de Spinoza) sobre lo que debe ser la verdadera virtud. De ahí que la corrupción de un texto

consistiría en no poder deducir de su lectura lo que por la razón *ya sé que debe enseñar*[7].

Por último, la autenticidad de otras enseñanzas de la Escritura se admitirá sólo en la medida que se deriven de aquella primera y fundamental. Spinoza aceptará algunas verdades y preceptos morales, que para él se presentan en íntima relación con el precepto del amor a Dios y al prójimo, que entiende de un modo especial. Lo restante, serán partes transmitidas en buena fe, como por ejemplo la *sustancia* de algunas narraciones históricas. Respecto a las profecías, milagros y, en general, las materias de orden especulativo, ya ha expuesto qué crédito merecen, «pero para nuestra salvación poco importa si estas partes están o no alteradas» (p. 166, líns. 27-28).

Esta doctrina de Spinoza significa la completa inversión de la Sagrada Escritura, de su origen divino y de las consecuencias que esta verdad implica. Cuando se afirma, como verdad de fe, que la Sagrada Escritura tiene a Dios por autor[8] se quiere decir que la redacción de esos libros es una obra que tiene a Dios por autor. En términos metafísicos: *Dios es la causa efi-*

---

[7] Desde esta visión inmanentista, Spinoza explica la no corrupción de los textos en el transcurso de los siglos —no por una particular providencia de Dios—, sino simplemente porque unos cambios en esa enseñanza religiosa natural hubieran sido inmediatamente detectados.

[8] Es una verdad de fe profesada constantemente por la tradición cristiana, afirmada ya explícitamente en la misma Sagrada Escritura (cfr. II Tim. III, 16; II Pet. I, 20) y que el Magisterio de la Iglesia ha custodiado, enseñado y defendido siempre: «Las verdades reveladas por Dios, que se contienen y manifiestan en la Sagrada Escritura, se consignaron por inspiración del Espíritu Santo. La santa Madre Iglesia, según la fe apostólica, tiene por santos y canónicos los libros enteros del Antiguo y del Nuevo Testamento con todas sus partes, porque, escritos bajo la inspiración del Espíritu Santo (cfr. Io 20, 31; 2 Tim 3, 16; 2 Petr 1, 1921; 3, 15-16), tienen a Dios como autor, y como tales se le han entregado a la misma Iglesia» (Conc. Vat. II, Const. Dogm. *Dei Verbum*, cap. III).

*ciente principal de los libros que componen la Sagrada Escritura.* Esta formulación precisa el origen divino de los libros sagrados, y señala el papel de los escritores sagrados como instrumentos de Dios. Volveremos después sobre este punto, pero ahora nos interesa insistir en la acción divina.

Dios es autor de la Sagrada Escritura, no sólo en cuanto causa trascendente universal o causa del ser y del obrar de todos los entes. En ese sentido, Dios es causa de todas las cosas: de los ángeles, del hombre, de los animales, de los seres inanimados... y también de la Sagrada Escritura en cuanto conjunto de libros, como es causa de cualquier obra escrita meramente humana: Dios está presente además en todos los seres, no sólo como creador y sustentador de su ser, sino también como última causa de su actuar y, en el caso de los seres espirituales, de su misma libertad. De este modo, Dios es causa primera de cualquier libro escrito por la simple inteligencia humana, ya que la acción del agente creado es también acción de Dios.

Al decir que Dios es autor de la Sagrada Escritura, se está aludiendo a una causalidad radicalmente específica y sobrenatural: es una *obra propia suya,* como cuando causa los milagros: una acción singular, que excede las fuerzas de la naturaleza y de cualquier agente creado [9].

La Sagrada Escritura es efecto de una acción propia de Dios, que es sobrenatural: *a*) en cuanto *al modo,* pues su origen es divino y desproporcionado a la capacidad del instrumento humano, aunque no conlleve una particular manifestación exterior, como tampoco es algo sensible la elevación de una criatura al orden de la gracia; *b*) y en cuanto *a la sustancia,* porque su contenido y su fin son sobrenaturales.

Por eso, Dios es autor o causa *principal*; los escritores humanos —que intervinieron en la composición de la

---

9 Cfr. S. Tomás, *In Ep. II ad Tim.*, c. 3, lect. 3, nn. 125-126.

Sagrada Escritura— son autores de modo subordinado, desproporcionado e instrumental. La acción divina y sobrenatural por la que Dios eleva al hagiógrafo sobre su capacidad natural, y le hace partícipe en la composición de los libros sagrados, se expresa adecuadamente a través de la noción metafísica de causalidad instrumental.

En orden a la acción, Dios asume y eleva al escritor sagrado, hasta el punto de actuar Dios y el hombre como única causa, de modo análogo a como el escultor forma con el cincel una única causa, en orden a la escultura. El escritor sagrado no es una causa segunda que concurre con Dios en la producción del efecto, sino que es asumido por Dios como instrumento con todas sus facultades, también las espirituales, de inteligencia y voluntad. En este sentido, Dios es *más causa* que el autor sagrado: como un cuadro se atribuye al pintor y no al pincel [10].

Así se entiende que la Sagrada Escritura se llame con toda propiedad «palabra de Dios», pues es Dios mismo quien nos habla a través de esos libros, tal y como han sido escritos, ya que Dios es el autor de todas y cada una de sus partes. Luego es divino independientemente del argumento que traten: es como una participación sobrenatural de la Verdad primera, una «cierta luz, a modo de rayo, derivada de la Primera Verdad» [11]. Esta luz no permite ver la esencia de Dios o conocer todas las cosas que Dios conoce en sí mismo, sino que nos manifiesta hasta cierto punto las verdades divinas.

---

10 «La acción no se atribuye en sentido propio al instrumento, sino al agente principal. Así como la edificación se atribuye al que construye y no a sus instrumentos» (Idem, *Summa Theologica*, I-II, q-16, a-1, c.). Propiamente la Sagrada Escritura es de Dios: por ejemplo, Dios habla por «el Evangelio de San Mateo». Cuando decimos el Evangelio «de San Mateo», lo hacemos de modo menos propio, sobreentendiendo que Dios lo escribió por San Mateo y que el Evangelio excede las fuerzas naturales del escritor sagrado.

11 Idem, *Principium «Rigans montes»*, 1, Ed. Marietti, n. 1212.

El contenido de los libros sagrados encierra aquel conocimiento de Dios que, si bien es un pálido reflejo de su Sabiduría, permite a los hombres no sólo dirigirse a El como fin, sino alcanzar hasta la intimidad de la vida divina; un conocimiento que excede al intelecto creado y, por tanto, inalcanzable sin la Revelación.

El Antiguo y el Nuevo Testamento poseen una sustancial unidad, que les confiere el único Autor divino.' Sin embargo, hay un progreso, una ordenación en la Revelación, de modo que el Antiguo Testamento promete y figura lo que el Nuevo presenta como realizado; y por eso, este último es la plenitud de la Revelación. A la luz de su origen divino, es impensable y absurdo —en contra de lo afirmado por Spinoza— que Dios escribiera un libro en balde, es decir, que haya libros en uno u otro Testamento, cuya ignorancia no signifique una pérdida de la palabra de Dios.

Finalmente, un error en la Sagrada Escritura significaría hacer a Dios, que es la misma Verdad, autor de esa falsedad. La inerrancia y veracidad de los libros sagrados es, pues, una consecuencia ineludible de su origen: no es divina por ser verdadera, sino que es verdadera por ser divina.

No se trata de comprobar que no hay errores, sino que es la misma posibilidad de error lo que se niega [12]. Esta veracidad es propia del sentido literal de los libros, tal como han sido escritos y, por tanto, esas verdades reveladas son inmutables y eternas, sin que quepan «evolucionismos» que la deformen, como si esos textos

---

[12] Spinoza, en el Prefacio, sostiene exactamente lo opuesto: la ignorancia y superstición del vulgo se manifiesta «en el presupuesto fundamental acogido por la mayoría, para entender la Escritura y obtener su verdadero significado: que sea en cada una de sus partes veraz y divinamente inspirada. Sin embargo, ésta debería ser la conclusión derivada de un severo examen que lleve a la comprensión del texto; por el contrario, ellos establecen como norma interpretativa prejudicial, lo que mucho mejor alcanzaríamos leyendo la misma Escritura, que no necesita el apoyo de sugestiones humanas» (p. 9, líns. 9-15).

pudieran revestir con el paso del tiempo un «significado» diverso al que ya poseen.

## 2. UN NUEVO METODO DE INTERPRETACION DE LA ESCRITURA

### A) LA INTERPRETACION DE LA ESCRITURA COMO HISTORIA CRITICA SOMETIDA A LA RAZON

Spinoza atribuye a la superstición del vulgo y a sus pasiones la deformación de lo que es la verdadera religión, es decir, de todo aquello que no coincide con su concepto de religión [13]. Por eso, «con el fin de sustraerse a esas confusiones, librar la mente de los prejuicios teológicos y no aceptar desconsideradamente las invenciones humanas como si fueran enseñanzas divinas, debemos tratar y discutir sobre el verdadero método de interpretación de la Escritura» (p. 98, líns. 10-14). Este método se caracteriza por ser análogo al de la interpretación de la naturaleza: así como partiendo de la observación de datos seguros se sacan las conclusiones sobre las realidades naturales, así en el caso de la Escritura, es necesaria una investigación crítica desapasionada y sistemática, que permita obtener como legítimas consecuencias —partiendo de datos y principios fundamentales comprobados— «el pensamiento de los autores de la Escritura» (p. 98, líns. 23-24). Este método, para Spinoza, no sólo es seguro, sino el único posible, porque se trata de conocer el contenido de unos libros escritos, no conforme a la razón natural, sino según las opiniones, prejuicios e ignorancia de sus autores (y la prueba es que narran milagros y revelaciones, que están en un plano imaginativo, inferior a la razón). Luego no

13 Se puede advertir en estas diatribas de Spinoza un sentimiento personal muy acentuado, cuya fuente no es difícil localizar en diversos episodios de su vida. Por otra parte, es manifiesta la deformación que hace de las posturas que combate.

hay otra alternativa que analizar cuidadosamente ese lenguaje imaginativo y todos sus detalles para captar la clave que permita «descifrar» su significado, como ante los jeroglíficos de un monumento antiguo se hace necesario conocer todas las circunstancias en que se originó esa inscripción, y con pacientes comparaciones entre todos los restos de esa forma de expresión, conseguir individuar la estructura de ese lenguaje. Por tanto, la regla general de interpretación de la Escritura es: «no atribuir nada a la Escritura como enseñanza que provenga de ella, sino lo que reconocemos tal con la máxima evidencia, gracias a una investigación crítica de la misma» [14].

Ese método comprendería primero una investigación sobre el idioma hebreo [15], para conocer todos los posibles significados de cada expresión; después se trataría de recoger y clasificar los enunciados de cada libro, para poder tener fácilmente todos los pasajes que se refieren a un mismo argumento; y finalmente, ese análisis crítico debería proporcionar noticias sobre las circunstancias que se refieren a los autores —su vida, costumbres, intereses— y al pueblo que recibe el libro en cuestión (época, ocasión, etc.), porque con estos datos se pueden distinguir «las enseñanzas de valor eterno de aquellas otras que tienen validez temporal o son para unos pocos» (p. 102, líns. 4-6). Además, hay que conocer también la «fortuna» de cada libro, es decir, sus vicisitudes históricas, desde que fue escrito hasta el momento en que se analiza: cómo fue aceptado al principio, a través de qué manos fue pasando, qué variantes

14 «Regule igitur universalis interpretandi Scripturam est, nihil Scripturae tamquam ejus documentum tribuere, quod ex ipsius historia quam maxime perspectum non habeamus» (p. 99, líns. 29-32).

15 Spinoza alude al hebreo, no sólo porque en ese idioma se escribió el Antiguo Testamento, sino porque también el Nuevo Testamento, aunque divulgado en otras lenguas, conserva muchas expresiones típicas de la lengua hebrea.

se produjeron, quién estableció que ese libro era sagrado, etc.[16]

Con este análisis crítico, Spinoza pretende sólo alcanzar la *autenticidad del significado*, captar las reglas de ese lenguaje imaginativo propio de la Escritura: lo que dijeron los profetas llevados por sus opiniones y prejuicios, sin preocuparse, de momento, de la *verdad del contenido*. Lo que en realidad se deba reconocer como enseñanza de la Escritura es objeto de la siguiente fase[17]. Para Spinoza los libros sagrados reflejan de or-

---

16 A la vista del método de Spinoza, no resulta difícil individuar en él la fuente de buena parte de la exégesis actual, cuya preocupación exclusiva parece ser esta «historia crítica». Aunque los medios y los conocimientos han aumentado desde Spinoza hasta nuestros días, el método sigue siendo el mismo y, por eso, los frutos no pueden variar demasiado; en todo caso, sí parecen multiplicar su eficacia destructora de todo lo sobrenatural. Ahora, como entonces hacía Spinoza, se pretende usar los conocimientos históricos con un alcance desproporcionado, no para facilitar la comprensión de los textos sagrados, sino para destruir la confianza en ellos. Se han sucedido así un sinnúmero de precipitadas hipótesis —con poca seriedad científica y mucho sensacionalismo—, que al pasar el tiempo —a veces pocos años— son sustituidas por otras, que corren igual suerte. Las investigaciones históricas serias, hechas con el propósito de desmentir a la Sagrada Escritura, han acabado por darle la razón hasta en detalles mínimos, quizá muy a pesar de sus autores.

17 «Una cautela preliminar que se debe observar es la de no dejarse influir, mientras buscamos el significado de la Escritura, de nuestro raciocinio fundado sobre los principios del conocimiento natural (y callo, de los prejuicios). Y para no confundir la *autenticidad del significado* con la *verdad del contenido*, es necesario investigar la primera con el solo auxilio de la lengua en uso o de un razonamiento que no conozca otro fundamento que no sea la Escritura» (p. 100, líns. 16-22). Si bien es cierto que se debe distinguir entre el significado de los términos de una proposición y el contenido de la misma, sin embargo, no se trata de una separación radical y absoluta, como postula Spinoza. Al obrar así, lo que pretende ante todo Spinoza es someter los textos sagrados a una labor de criba, merced a su método crítico cerrado a todo lo trascendente, de modo que el resultado de esa «primera fase» hermenéutica consiste en privar la Sagrada Escritura de todo lo sobrenatural. Cuando llega el momento de definir el contenido de los textos, ya aquella pérdida

dinario una visión deformada de la verdad, llena de prejuicios, y adaptaciones a la mentalidad del escritor y de los destinatarios del libro. Por eso, primero hay que comprender ese lenguaje impropio, sin extrañarse de que choque con la realidad de las cosas (tal como se conciben desde la inmanencia), y en un segundo momento extraer el verdadero contenido. Los datos proporcionados por la historia crítica son como los principios fundamentales a partir de los cuales se podrán deducir como conclusiones las enseñanzas de la Escritura.

También en la segunda fase Spinoza postula el modelo de la interpretación de la naturaleza: empezar por «lo que es más general y que constituye la base fundamental de toda la Escritura y que está recomendado por todos los profetas a todo el género humano como doctrina utilísima y eterna» (p. 102, líns. 26-29); es decir, las verdades concretas referentes a la «práctica de vida» conformes con su *Deus sive Natura*. Luego vienen las enseñanzas menos generales, también referentes a la «práctica común de vida», como son las acciones externas virtuosas. Estas recomendaciones deben necesariamente derivarse de la doctrina universal, y por eso «todo lo que en la Escritura se encuentra referido a estas acciones de modo oscuro o ambiguo deberá ser explicado o definido a base de la doctrina universal de la Escritura» (p. 103, líns. 10-12). Dicho de otro modo, Spinoza establece la doctrina universal, gracias a sus *a priori* filosóficos; después, todas las demás enseñanzas de conducta que parecen contradecir las normas generales —eso es lo oscuro y ambiguo— se deben interpretar a la luz de esos *a priori*, de modo que ya nada puede apartarse de lo que ha establecido como verdadera virtud y verdadera religión.

---

es irreparable, y está garantizado el resultado que Spinoza persigue: nada hay en la Sagrada Escritura que exceda a la razón y, además, no contiene ninguna verdad de índole especulativa.

Hasta aquí lo referente a las enseñanzas de la Escritura sobre la conducta. Por lo que respecta a contenidos especulativos, Spinoza dice que la investigación es más difícil, porque esos argumentos se adecúan a las opiniones de cada profeta, y así «no podemos deducir o explicar el pensamiento de un profeta por los pasajes más claros de otro, a menos que resulte de modo evidente que ellos tuvieron la misma e idéntica opinión» (p. 104, líns. 25-27). Es decir, en este caso ya no es seguro que «hablan el mismo idioma», y la comparación entre unos profetas y otros podría no ser legítima, como no lo es por ejemplo pretender descifrar una inscripción sumeria con los jeroglíficos egipcios. Sin embargo, se puede descubrir el pensamiento de los profetas en estas materias «partiendo de los elementos más generales posibles, es decir, de la investigación preliminar, basada sobre los enunciados más evidentes de la Escritura, acerca de la esencia de la profecía, o sea de la revelación, y acerca de sus elementos fundamentales; también lo que sabemos sobre el milagro, y así sucesivamente por argumentos más generales» (p. 104, líns. 29-33). Las opiniones de cada profeta, el significado de cada revelación concreta, de las narraciones históricas y de los milagros se pueden interpretar entonces conforme a *las opiniones* de Spinoza sobre lo que es la profecía y los milagros. Cada pasaje concreto ha de reinterpretarse a la luz de esos *a priori* filosóficos.

Para Spinoza, la religión revelada, anunciada por los profetas, está destinada al pueblo rudo, y únicamente se refiere a la conducta de vida. El profeta adaptó esas enseñanzas a la incapacidad de ese pueblo, pero corresponde a la razón y a la filosofía la tarea de interpretar la Escritura. Por eso, aunque insista una y otra vez en que quiere interpretar la Escritura solamente con la misma Escritura, Spinoza pone en realidad como criterio último de juicio su propia filosofía. Y así, cuando la religión revelada manifiesta un contenido especula-

tivo en oposición a sus planteamientos, ese contenido viene inmediatamente considerado como ornamento retórico contingente, o más aún, adaptación a la mentalidad de los destinatarios del libro en cuestión, como un modo de fomentar la devoción de ese pueblo [18].

La interpretación de la Escritura con la Escritura, como historia crítica, se limita a la primera fase que busca la «autenticidad del significado», pero cuando llega el momento de afirmar qué enseña la Escritura, es la razón exclusivamente la que tiene la última palabra: «Debemos ciertamente explicar la Escritura con la Escritura mientras nos ocupamos de encontrar el significado de las enunciaciones y del pensamiento de los profetas; pero una vez encontrado ese significado en su autenticidad, *es necesario usar el espíritu crítico y la razón* con el fin de dar o no nuestro asentimiento. Si la razón, aunque tenga algo que objetar a la Escritura, ha de estar enteramente subordinada, ¿debemos hacerlo —me pregunto— razonadamente o bien sin razón, como si fuéramos ciegos? Si nos comportamos de este segundo modo, actuamos como tontos y sin discernimiento. ¿Y si nos comportamos del primer modo? Entonces aceptamos la Escritura forzados por la razón y no la aceptamos si nos repugnase. Y —me pregunto aún— ¿quién podría acoger en la propia mente algo, oponiéndosele la razón? ¿Qué significa, en efecto, rechazar algo con la mente sino precisamente esto, que se opone a la razón? (p. 181, lín. 33-p. 182, lín. 11). Spinoza ha rechazado el conocimiento por la fe, por la pasividad y la trascendencia que comporta. Sólo existe la razón como fuente de verdad: lo que no puede concebirse con la razón, es que va en contra de ella y, por tanto, es rechazable por completo. Si a propósito de los milagros era incapaz de verlos como algo *sobre la naturaleza,* no contra ella, ahora rechaza la posibilidad

---

18 Cfr. A. Guzzo-V. Mathieu, *o. c.*, col. 885.

de un conocimiento que *supera a la razón* pero que no se le opone.

Por eso, cuando al final de capítulo Spinoza se propone examinar las opiniones contrarias a su método, ridiculiza la postura de quienes sostienen la necesidad de una luz sobrenatural para interpretar la Escritura, porque es algo que ya había excluido de antemano, y porque, en último término, la Escritura es para él un producto del pensamiento humano que, lógicamente, no le puede exceder.

Las dificultades que encuentra Spinoza para una plena comprensión de la Escritura proceden exclusivamente de los obstáculos para reconstruir esa historia del texto: dificultades para un conocimiento pleno del hebreo (ambigüedades de su fonética, de falta de vocales y de signos de puntuación), carencia de datos sobre las circunstancias de composición de los libros, el hecho de que algunos libros no se conservan en su idioma original... Pero esas dificultades, en último término, «sólo impiden penetrar en el pensamiento de los profetas sobre cosas ininteligibles y objeto de la sola imaginación, pero no en aquellas que se refieren a las realidades que el intelecto alcanza y de las cuales podemos fácilmente formarnos un concepto claro. En realidad, lo que es por su naturaleza fácilmente concebible no puede jamás ser expresado en una forma tan oscura que no sea fácilmente entendido» (p. 111, líns. 9-14). El único contenido de la Escritura que verdaderamente interesa a Spinoza es el que de antemano le ha concedido: las enseñanzas sobre la conducta de vida; y como éstas se adquieren mejor por la sola razón, no hay dificultad para encontrarlas expresadas en la Escritura, por fragmentaria y parcial que sea la historia crítica de esos textos, pues ya sabemos, antes de analizar los textos, *qué deben enseñar.*

Resta una última cuestión: qué valor concede Spinoza a la Tradición y al Magisterio de la Iglesia, cuya importancia para un creyente es decisiva en este tema.

A la Tradición cristiana no concede más crédito que a la de los fariseos (cfr. p. 105)[19]. En cuanto a la autoridad del Romano Pontífice, no se limita a negarla, sino que además concluye que esa autoridad está reñida con la índole misma de la religión universal, que para él es algo exclusivamente interior, y sólo necesita fraternas exhortaciones, buena educación «y sobre todo, un personal y libre juicio» (p. 116, lín. 34-p. 117, lín. 1). Por tanto, supuesto «el soberano derecho a pensar libremente en materia religiosa» (p. 117, líns. 1-2), cada uno tiene la autoridad soberana de explicar e interpretar la Escritura y, por tanto, «la norma de interpretación sólo puede consistir en la luz natural a todos común y no en una luz superior ni en una autoridad externa» (p. 117, líns. 17-19). El libre examen de la Escritura recibe así la condición de derecho inalienable y de garantía de practicar la verdadera religión.

### B) LOS LIBROS SAGRADOS CONTIENEN NUMEROSOS ERRORES

Si la interpretación de la Escritura es ante todo su historia crítica, no puede sorprender que el interés de Spinoza se centre en los aspectos relativos a la composición y transmisión de la Escritura. Pero esta tarea, según él, se ve dificultada no sólo por la negligencia de los antiguos intérpretes que ocasionó la pérdida de muchos datos referentes a esa historia, sino además, por las falsificaciones que fueron introducidas en la misma con el pasar del tiempo, «lo que significa que los principios fundamentales del conocimiento de la Escritura no sólo son demasiado escasos para poder

---

19 Así escribía en una carta al creyente Alberto Burgh: «... eso que dices acerca del común consenso de la multitud de hombres, y de la ininterrumpida sucesión de la Iglesia, es la misma cantinela de los fariseos» (Ep. LXXVI, ed. Gebhardt, t. IV, p. 317).

construir sobre ellos un edificio completo, sino que además están viciados por errores. Ahora mi propósito es precisamente proceder a su corrección y eliminar los prejuicios comunes de la teología» (p. 118, líns. 5-9). Los primeros prejuicios se refieren a los auténticos autores de los Libros sagrados y, por tanto, las fechas de composición. Después se ocupará del uso de fuentes y de la «fortuna» sufrida por el texto al pasar los años, de modo que al final resulte evidente que la inerrancia y la fe en que los libros nos han llegado íntegros no es otra cosa que un prejuicio teológico[20].

Spinoza comienza por negar que el autor del Pentateuco sea Moisés, para después ir retrasando la composición de los restantes libros históricos, es decir, Josué, Jueces, Rut, I y II Samuel, I y II Reyes, de modo que al final establece como conclusión que todos estos libros proceden de un único redactor que no puede ser sino Esdras.

Sin entrar en detalles más propios de un estudio especializado, parece necesario hacer algunas precisiones sobre el modo como conduce Spinoza la argumentación: *a*) Todas sus razones son exclusivamente de crítica interna, es decir, apoyándose en lo que dice o no dice un texto y rechazando categóricamente cualquier razón o prueba externa por evidente que sea; *b*) Para negar la paternidad literaria tradicional reconocida a los libros —y por tanto, la fecha de composición— le basta, por ejemplo, citar algún pasaje del libro que no parezca ser de aquel autor. En lugar de admitir —como es lo lógico y se ha hecho siempre— que en fecha posterior pudo añadirse aquel versículo concreto, opta por negar para todo el libro la primitiva época y autor; *c*) Una vez rechazada la opinión tradicional,

---

20 Spinoza dedica el cap. VIII a la autenticidad de los libros históricos (de los judíos); el capítulo IX, a otras peculiaridades en la composición de esos libros, y el X, a una investigación similar para los restantes libros del Antiguo Testamento hebreo.

advierte una recíproca conexión entre todos los libros, cuya explicación sería la unidad de autor: «Si consideramos la conexión de los argumentos de todos estos libros, será fácil entender que fueron todos escritos por un mismo historiador que se proponía exponer la historia antigua de los judíos desde los orígenes hasta la destrucción de Jerusalén. En efecto, la recíproca conexión de estos libros es tal que por este solo elemento es posible reconocer la mano de un redactor único» (p. 125, líns. 27-33). Pero resulta mucho más claro explicar esta unidad si Dios es el autor principal y la Sagrada Escritura un único libro; de este modo se entienden también las diferencias de estilo que surgen de que Dios usó los escritores humanos como instrumentos libres, en orden a escribir todo y sólo aquello que El quiso; *d*) Finalmente, Spinoza afirma que, en cuanto al autor, carece de la seguridad mostrada en las afirmaciones anteriores, pero cree poder concluir con mucha probabilidad que se trata de Esdras (cfr. pp. 126-127), pues el último libro (II Reyes) termina en una época en la que la Escritura no menciona ningún personaje activo sino Esdras[21]. Esdras se habría limitado a reunir diversas

---

21 Spinoza termina esta parte con una serie de conjeturas sobre la índole peculiar del Deuteronomio, y su lugar en el Pentateuco, el porqué se atribuyeron a Moisés los cinco primeros libros, etc. Los cinco libros del Pentateuco han tenido siempre una particular unidad en la tradición judía primero, y, más tarde, en la Iglesia, precisamente por tener un mismo autor humano, Moisés; Spinoza, ante la evidencia de este hecho, intenta una explicación a tono con su teoría: «Probablemente tituló sus primeros cinco libros con el nombre de Moisés, porque en ellos se trata, sobre todo, de la vida de aquel profeta, y por eso tomó el título del nombre del personaje principal» (p. 128, líns. 24-26). Explicación muy poco convincente, si se tiene en cuenta que el Génesis —el primero de estos cinco libros— no menciona a Moisés en ningún momento.

Al final de todas estas conjeturas se tiene la impresión de que Spinoza *había decidido* que Esdras era el autor y lo que pretende es eliminar toda objeción a este punto de vista; de

fuentes históricas pero sin procurar armonizarlas, y aquí estaría la explicación de los numerosos e insanables contrastes entre diversas narraciones de un mismo episodio, errores cronológicos, etc. En realidad, Spinoza acentúa los contrastes y se limita a proponer la explicación —poco convincente— de que Esdras usó de fuentes diversas tal como le llegaron, sin que tratase de resolver las incongruencias que presentaban.

Pero los errores en la Escritura no procederían sólo de esta supuesta recopilación tardía de fuentes diversas, sino también de la poca diligencia con que se conservaron a lo largo del tiempo. De todas formas —sigue Spinoza—, «al menos para los lectores *desapasionados* de la Escritura la importancia de esos errores es verdaderamente escasa. Estoy en condiciones de afirmar con seguridad que no he encontrado jamás, en el ámbito de las enseñanzas morales, errores o variantes que conviertan en oscuro o dudoso el sentido» (p. 135, líns. 22-26). Los lectores «desapasionados» son los que, como él, afirman que el verdadero contenido de la Escritura es de índole práctica y no conceden mayor importancia a que en lo demás haya omisiones, incoherencias, errores, etc., pues para él todo es humano en la Escritura [22].

---

ahí que no raras veces usa indicios mínimos para obtener sus conclusiones.

[22] A quienes sostienen la integridad en la conservación del texto bíblico por especial providencia de Dios, los ridiculiza sin más argumentos: «Si estas afirmaciones son fruto de estupidez y de beatería de pobre vieja o más bien de soberbia y malicia, en cuanto esos que sostienen dichas opiniones quieren pasar por los depositarios únicos de los misterios divinos, yo no lo sé; sé solamente que no he leído jamás nada en sus escritos que tenga la apariencia de misterio; he encontrado solamente puerilidad» (p. 135, líns. 31-35). Hasta ahora todo lo que ha dicho se refiere a los libros históricos del Antiguo Testamento. Para los restantes libros —los llamados *Escritos* y *Profetas*—, propone la misma solución: retrasar la época de composición y atribuir la redacción a un compilador que usó fuentes diversas, sin ordenar ni armonizar entre sí (cfr. pp. 142-149).

Así, lo más lógico y natural es que hay muchos pasajes en la Escritura erróneos y corrompidos respecto al original, y no tiene nada de particular que estén en contradicción con aquellos otros textos donde el mismo tema se ha conservado íntegro. Spinoza llamará «claros», «sanos», «correctos», a los textos que merecen ese calificativo al ser enjuiciados por su razón, y oscuros los que no concuerdan con su filosofía [23].

* * *

Spinoza se ocupa sobre todo de cuestiones relativas al Antiguo Testamento, escrito en hebreo, idioma que conoce. Para el Nuevo Testamento, aunque admite que su menor conocimiento del griego no le permite una crítica similar, hace también algunas «observaciones» que tendrán idéntico resultado: destruir la confianza en el texto neotestamentario.

La cuestión planteada por Spinoza es si los apóstoles escribieron sus *Epístolas* en calidad de profetas o de doctores, si redactaron esos escritos «según una revelación y bajo encargo expreso, como hicieron Moisés, Jeremías y los otros, o bien las han escrito a título personal y en calidad de doctores» (p. 151; líns. 12-14). Esta disyuntiva es típicamente spinoziana; dado que el hagiógrafo no es para él un instrumento de Dios, sino causa exclusiva y única del libro, hay dos posibilidades: o bien escribían como profetas, es decir, guiados por la imaginación y formulando sus enseñanzas como

23 Spinoza no podía dejar de plantearse por qué unos libros concretos y no otros forman el Antiguo Testamento, pues había hecho notar antes que cualquier libro si contiene óptimas enseñanzas de conducta debe ser considerado como sagrado y divino (cfr. p. 145, líns. 7-9). Ahora sólo aclara que la certeza de que los libros considerados por los hebreos como sagrados sean, de hecho, distintos al resto, debe ser una adquisición personal, ya que en esta cuestión no cabe aceptar una autoridad externa: «Quien quiere estar seguro de la autoridad de todos los libros, deberá tomar de nuevo una decisión procediendo a un cuidadoso examen de cada uno» (p. 150, líns. 29-30).

dogmas y mandatos de Dios, o bien lo hacían como doctores, hablando en nombre propio y argumentando según el conocimiento natural. Como el lenguaje de las Epístolas presenta un tono distinto al de los profetas, la conclusión es que los apóstoles escribieron en calidad de doctores: «Tanto el estilo de las expresiones cuanto el modo de discutir de los apóstoles indican con absoluta evidencia que las *Epístolas* fueron compuestas no a partir de una revelación y por orden divina, sino solamente en conformidad con la facultad natural de juicio de los mismos apóstoles» (p. 153, líns. 18-20) [24]. Cualquier alusión, contenida en las Epístolas, a una autoridad y vocación peculiares es reinterpretada por Spinoza de modo que permanezca como punto incontrovertible el carácter estrictamente racional de lo que en ellas se dice.

Por esto —y es el resultado que busca— las Epístolas no contienen sino «fraternas sugerencias» (p. 153, lín. 21), que al ser presentadas de modo racional adoptaron en cada caso la exposición argumentativa más adecuada para inculcar el sentido de la religión, de acuerdo con la índole de los destinatarios. La lectura de las Epístolas demostraría que los apóstoles, si bien estaban de acuerdo en el contenido esencial de la religión, disentían completamente sobre los fundamentos de ésta. Spinoza no vacila en afirmar que los apóstoles adaptaron la doctrina evangélica a la mentalidad de los hombres de su época, para evitar la novedades que chocaran excesivamente con la sensibilidad de los tiempos (cfr. pp. 157-158). A modo de ejemplo ilustrativo cita la doctrina de San Pablo en la *Epístola a los Romanos* (III, 27-28), donde se enseña que sólo por la fe, y no por las obras, se alcanza la justificación, doctrina

---

[24] Spinoza se refiere exclusivamente a las *Epístolas*, porque el resto de los libros del Nuevo Testamento —los Evangelios, Hechos y el Apocalipsis— desde su punto de vista se equiparan a los del Antiguo Testamento: tienen un lenguaje profético y no racional.

que estaría en abierto contraste con lo que dice Santiago Apóstol en su Epístola: «Ved, pues, cómo por las obras y no por la fe solamente se justifica el hombre» (II, 24). Spinoza silencia por completo que San Pablo se refería —como demuestra el contexto— a las obras de la Ley Antigua, es decir, a las prácticas propias de los judíos que dejaron de estar en vigor al llegar Cristo y a las que, sin embargo, algunos hebreos convertidos querían seguir obligando a los cristianos; mientras que Santiago alude a las obras propias del que tiene fe, es decir, a la conducta propia del que tiene fe y sin cuyas obras la fe está muerta, no es verdadera.

Spinoza hace una completa deformación de la doctrina apostólica, y de lo que fue realmente la predicación de los Apóstoles. Puede servir como ejemplo de la falta de rigor con que usa la Escritura, la cita que hace a este propósito, de I Cor. IX, 19-20: «Siendo del todo libre, me hago siervo de todos para ganarlos a todos, y me hago judío con los judíos para ganar a los judíos. Con los que viven bajo la Ley me hago como si yo estuviera sometido a ella, no estándolo, para ganar a los que están bajo ella...» Sólo cuando se sacan por completo de su contexto, puede pretenderse que estas palabras de San Pablo significan que el Apóstol adapta su predicación a los gustos de sus oyentes. Spinoza calla, aunque las conoce, aquellas otras luminosas palabras de la misma epístola: «Porque los judíos piden señales, los griegos buscan la sabiduría, mientras que nosotros predicamos a Cristo crucificado, escándalo para los judíos, locura para los gentiles, mas poder y sabiduría de Dios para los llamados, ya judíos, ya griegos» (I Cor. I, 22-24).

### C) LA NEGACION DE LA SAGRADA ESCRITURA, COMO DEPOSITO DE FE ENTREGADO A LA IGLESIA

A la vista del método de Spinoza y de sus consecuencias, resulta claro su propósito, decisivo en toda esta

investigación crítica: destruir la confianza en la Sagrada Escritura, de modo que la religión revelada quede privada de toda verdad que supere a la razón. Pero también es evidente que todo esto sólo encuentra una cierta justificación cuando se ha deformado previamente la verdadera naturaleza de los libros sagrados, pues una vez reconocido su origen divino, se desprenden una serie de consecuencias, en la interpretación, que invalidan por completo su método.

Spinoza no quiere aceptar que Dios, en su infinita Sabiduría y Bondad, quiso revelarse a los hombres, para darnos a conocer los misterios de su ser divino y los designios de su Voluntad. Esa revelación sobrenatural constituye un depósito de verdades, un depósito divino, que se contiene en la Sagrada Escritura y en la Tradición, y que fue entregado a la Iglesia para custodiarlo e interpretarlo auténticamente, con una asistencia particular del Espíritu Santo. Es Dios, Ser personal y trascendente, que ha querido hablar a los hombres y comunicarles unas verdades, porque nos ha destinado a un fin sobrenatural. Por tanto, el contenido de la Sagrada Escritura no puede ser objeto de disquisiciones más o menos eruditas, sino acogido y estudiado como lo que es: palabras que Dios dirige a los hombres para iluminar su inteligencia y mover su voluntad, para tratarle y conocerle mejor, para que ordenemos toda nuestra vida al último fin sobrenatural y que nuestras obras sirvan para alcanzar la vida eterna. Se comprende así la imposibilidad que tienen de penetrar en la Sagrada Escritura quienes —como Spinoza— comienzan negando la verdad de la revelación —hablar de Dios a los hombres—, porque niegan, ante todo, la realidad de Dios como Ser personal. Por eso, su método es equivocado en la raíz y pone continuamente de manifiesto la clausura inmanentista que está en su inicio.

Proponerse conocer el contenido de la Sagrada Escritura es intentar penetrar en unas verdades que, al ser comunicadas por Dios mismo, exceden muchas veces

al intelecto creado, y que, en cualquier caso, poseen una riqueza inagotable para los hombres. De un lado, Dios conoce la realidad natural con más profundidad que nosotros —a partir de sí mismo y como participación de su Ser—, y así, aquellas verdades que podemos alcanzar por la sola luz de la razón, y que convienen a nuestra salvación, adquieren en la Sagrada Escritura una firmeza y profundidad mayores. En efecto, Dios quiso revelarnos a través de los libros sagrados muchas verdades que la razón podía alcanzar, aunque después del pecado original, no sin mucho esfuerzo y con mezcla de errores. Entre esas verdades se encuentran la existencia de Dios, Creador y Providente, la espiritualidad del alma, la ley moral natural y muchas otras verdades que podemos alcanzar a través de lo que conocemos por los sentidos.

Pero, sobre todo, sólo Dios conoce las realidades divinas —«¿Quién conoció el pensamiento del Señor? O ¿quién fue su consejero?» (Rom. XI, 34)— y puede enriquecer de sentido sobrenatural las palabras humanas, dándoles un contenido muy superior, hasta significar por analogía la misma intimidad divina.

En esta revelación contenida en la Sagrada Escritura, Dios siguió un orden, adaptado a la limitación de nuestra inteligencia: así, nos ha revelado muchas realidades, no para ser plenamente entendidas ahora, sino para ser creídas *ex auditu,* de modo que sólo cuando el hombre entre en la gloria podrá entender en plenitud lo revelado y, aun así, de la esencia divina nunca se poseerá un conocimiento perfectamente comprehensivo. Por tanto, la Sagrada Escritura debe ser recibida teniendo en cuenta que nos la ha dado Dios, no tanto para ser abarcada por nuestro entendimiento como para que, comprendiéndola de algún modo, la abracemos por la fe plenamente como creída.

De todo esto se desprende que, para poder penetrar en el contenido de la Sagrada Escritura, para interpretarla conforme a los designios divinos, se necesita, ante

todo, la luz de la fe, que es una participación de la misma luz divina. Por el contenido sobrenatural de los libros sagrados, el hombre no puede con sus solas fuerzas naturales aceptar y conocer lo que Dios le revela: hay un abismo —sólo salvable por la fe— entre el orden sobrenatural y lo que puede conocer por sí misma la razón. Es ésta una *actitud radical*, exigida por la misma naturaleza del objeto que se estudia: un objeto sobrenatural. No es la fe algo añadido o accidental al fruto que se puede obtener del estudio o lectura de la Sagrada Escritura. Sólo quien tiene fe está en un plano de conocimiento conforme al de las verdades contenidas en los libros sagrados. Esta incapacidad es debida, ante todo, a la limitación de la inteligencia humana. Pero, como consecuencia del pecado original, a esta limitación natural se añade el debilitamiento de la razón, de modo que se hizo más arduo aún el conocimiento de la misma verdad natural. La conclusión clara es, pues, que la razón humana con sus solas fuerzas está imposibilitada para entender la Sagrada Escritura en su recto sentido.

La fe es un don de Dios que sana y eleva la razón natural de modo que pueda adherirse a esas verdades que le exceden, y abrirse a las realidades sobrenaturales. Acoger el contenido de la Sagrada Escritura con fe, significa haber recibido ese don gratuito de Dios y asentir a las verdades que se contienen en el depósito revelado, cuya custodia ha sido confiada a la Iglesia. Por tanto, a la hora de interpretarla, es imprescindible tener presente ante todo la fe de la Iglesia, contenida en la Tradición o propuesta infaliblemente por el Magisterio y estudiar los textos sagrados dentro de la analogía de la fe, es decir, no perdiendo nunca de vista que no cabe oposición entre los diversos textos de la Escritura, o con lo enseñado siempre por la Iglesia.

Que el contenido de la Sagrada Escritura no se pueda alcanzar sin la fe, no significa convertirlo en algo sub-

jetivo. La verdad revelada es objetiva y real, está ahí para todo hombre, independientemente de que por falta de fe no lo reconozca. El Espíritu Santo habla en la Sagrada Escritura para todas las almas de todos los tiempos. Ningún detalle de los libros sagrados, en los hechos narrados, en el modo de contarlo, en el orden y distribución de sus enseñanzas, deja de haber sido querido por Dios para conducir a todos los hombres a su amor: todo es de Dios y todo sirve para enseñar y mover a obrar el bien. Siendo para todos, es una verdad trascendente, expuesta de varios modos y a lo largo de muchos libros, que requiere esfuerzo para penetrar en su contenido. Para evitar posibles errores, Dios puso la Sagrada Escritura en manos de la Iglesia como guía y maestra en su interpretación. El *libre examen* de la Sagrada Escritura supone el rechazo del modo en que Dios nos ha entregado su Palabra: «Pues debéis ante todo saber que ninguna profecía de la Escritura es (objeto) de interpretación propia (personal) porque la profecía no ha sido jamás proferida por humana voluntad, sino que, llevados por el Espíritu Santo, hablaron los hombres (de parte) de Dios» (II Pet., I, 20-21).

El conocimiento de la Sagrada Escritura es una ciencia de fe: a partir de aquí se puede entender el papel que corresponde a las ciencias humanas en su interpretación. La fe trasciende totalmente la razón, hasta el punto de que ésta es absolutamente incapaz de demostrar las verdades de orden sobrenatural, pero a la vez requiere la recta razón: las verdades de fe y las que podemos conocer por la razón natural están necesaria y armónicamente relacionadas. Cuando Spinoza, al buscar la «autenticidad del significado» de los textos, insiste en no tener en cuenta lo que se sabe por la razón, está negando esta continuidad entre razón y fe, porque *quiere* llegar a la conclusión de que no tienen relación alguna y, así, rechazar el valor de la fe como verdadero conocimiento. Es uno de los tantos puntos en que la

decisión de Spinoza impone su ley, en contraste con la realidad.

Por otro lado, Dios ha hablado usando instrumentos humanos, al modo como los hombres suelen comunicarse entre sí. Por eso el conocimiento de aquellas disciplinas que facilitan la tarea de interpretación tiene un valor que es instrumental y secundario. Al referirse a un objeto que propiamente les excede, esas ciencias —historia, filología, literatura, etc.— se deben emplear siempre, guiadas por la fe y al servicio de la fe.

El abuso —mal uso— de estas ciencias es lo que puede hacerlas contrarias a Dios, y esto sucede cuando la imprudencia y la soberbia humanas las desvían de su fin —conocer el orden natural— y le adjudican un papel que no les corresponde. Ante unas verdades que trascienden a la razón, puede el hombre no aceptar esa realidad, sobrevalorando su propia capacidad de conocer, y pretender reducir su contenido a lo que es alcanzable con sus solas luces naturales; es así como deforma el conocimiento de la Sagrada Escritura hasta convertirla en una ciencia humana, mera literatura, sociología, filología, historia, etc. Y esto llevará a usar métodos de las ciencias humanas, adecuados a una visión deformada del objeto de estudio —la Sagrada Escritura—, pero totalmente descentrados de esa realidad divino-humana.

Spinoza es prototipo de esas actitudes, pues ha partido de una rebelión a todo lo que no ponga él mismo. Su método es la negación absoluta de la verdadera naturaleza de la Sagrada Escritura. En particular se puede resaltar que su historia crítica, con especial atención a las cuestiones de autenticidad y con el apoyo exclusivo de la filología, es la manifestación consecuente de esa actitud de partida. Si los libros sagrados se deben exclusivamente al autor humano, es indudable que cobra valor decisivo y único, la época y las circunstancias ambientales, pues ahí se pretende encontrar el porqué

de lo que dice. Cuando se niega a las palabras un valor trascendente, porque se han rechazado de antemano las realidades sobrenaturales, los términos de la Sagrada Escritura son reflejo exclusivo de la literatura de la época; entonces la filología, los criterios literarios internos, las comparaciones con otros libros extrabíblicos se convierten en norma suprema de interpretación, perdiéndose así toda la riqueza de la palabra de Dios, pues justamente todo lo que excede a la razón humana —y que sólo Dios podía comunicarnos— es reducido a las opiniones de la época.

Al ser la Sagrada Escritura un depósito de verdades, que Dios quiso comunicar a todos los hombres, de todos los tiempos, Dios mismo cuidó para que ese depósito permaneciera íntegro con el paso del tiempo, de modo que no se extraviase ni corrompiese nada de su contenido. Primero, en el seno del pueblo de Israel, y más tarde, en la Iglesia, Dios veló con particular providencia por la conservación de los libros sagrados, de modo que hoy día poseemos, con absoluta certeza, la revelación íntegra. Dios mismo, a través de la Tradición, hizo que no hubiera ninguna duda sobre cuáles eran los libros sagrados y cuáles no, e hizo posible lo que resulta inexplicable sin su providencia: que en tan largo espacio de tiempo, desde que se escribieron hasta nuestros días, a través de tantas dificultades y vicisitudes, no se haya producido ninguna variación en el contenido del texto. Por tanto, no es cierto, como dice Spinoza, que los libros sagrados del Antiguo Testamento sean fruto de una decisión arbitraria de los fariseos. No lo es en el caso de los judíos, ni para los cristianos que han recibido a través del mismo Cristo esos libros juntamente con los del Nuevo Testamento, en la Iglesia. Las demostraciones que según Spinoza pondrían en evidencia corrupciones del texto son sólo un expediente para rechazar la verdad de la Sagrada Escritura, pues esas aparentes contradicciones entre los textos, dificul-

tades cronológicas, etc., en las que Spinoza cifra toda su argumentación, ya fueron advertidas desde los primeros siglos pero, afrontadas con fe en la verdad de todo el contenido de la Biblia, encontraron una explicación adecuada.

# IV

# LA FILOSOFIA, SABER SUPREMO Y AUTONOMO (cc. XIII-XV)

Con el capítulo XIII del *Tractatus* entramos en las conclusiones importantes de esta obra. La argumentación de Spinoza puede proceder ya con relativa rapidez, una vez allanados los obstáculos del camino, en los precedentes capítulos. Ahora ya no hay dificultad en conceder a la religión una cierta función, ajena a la razón, que se ha asegurado el papel de juez supremo [1]. El tema de estos tres próximos capítulos se podría resumir brevemente en los siguientes pasos sucesivos:

---

1 «Il tacito presupposto del "Trattato" è che il lume naturale sia veramente divino, e che sia il solo organo della conoscenza della verità, cioè di Dio e della natura. Di consequenza, quando la religione rivelata manifesta un contenuto filosofico in contrasto con le convinzioni spinoziane, questo contenuto viene considerato un ornamento retorico del tutto contingente (o meglio, adatto alla mentalità di coloro a cui lo scritto era destinato), avente il fine di costituire un incentivo psicologico alla devozione. A questo patto, Spinoza può sostenere la reciproca indipendenza di religione e di filosofia, ripetendo un compromesso a cui era giunto anche il Bruno quando, constatando la discordanza tra la propia filosofia e la religione, aveva cercato di giustificare egualmente l'esistenza di quest'ultima» (A. Guzzo-V. Mathieu, *o. c.*, col. 885).

*a*) el único contenido religioso de la Escritura es la obediencia a Dios: vivir la justicia y la caridad hacia los demás (c. XIII); *b*) por tanto, la religión consiste en vivir en paz y sin odios o rebeliones (c. XIV); *c*) luego la teologia (la fe) no tiene nada que ver con la verdad, que es dominio exclusivo de la filosofía (c. XV). Así, la «libertad de filosofar» queda garantizada ante cualquier «ingerencia» de la teología.

## 1. EL FIN DE LA RELIGION, LA CONVIVENCIA PACIFICA DE LA SOCIEDAD

### A) LA OBEDIENCIA, UNICO CONTENIDO RELIGIOSO DE LA ESCRITURA

Refiriéndose explícitamente a algunos de los capítulos precedentes —que constituyen la *pars destruens*—, Spinoza considera obvio que «la enseñanza de la Escritura no contiene especulaciones sublimes ni temas filosóficos, sino verdades simplicísimas, comprensibles fácilmente, incluso a los menos dotados» (p. 167, líns. 22-25). Esas verdades elementales dependen de la finalidad que Spinoza otorga a la Escritura: la obediencia que, a su vez, consiste en el amor al prójimo[2].

Su argumentación, a base de la Sagrada Escritura, tiene dos fases: primero, mostrar que la capacidad de un conocimiento intelectual —«es decir, riguroso» (página 168, líns. 28-29)— de Dios no ha sido concedido a todos los hombres, como lo es, en cambio, el conocimiento de la regla de la obediencia; y en segundo lugar,

2 «... la intención de la Escritura no fue impartir *enseñanzas científicas*. Dando esto por sentado, es fácil comprender que aquélla no exige de los hombres sino la obediencia y no condena la ignorancia sino solamente la rebelión. Y la obediencia a Dios consiste en el amor al prójimo...» (p. 168, líns. 9-15). Hemos subrayado esas dos palabras porque Spinoza, al negar que sea un conocimiento científico —por demostraciones como en las matemáticas—, niega que sea verdadero conocimiento.

que el único conocimiento acerca de Dios exigido a todos los hombres en la Escritura es el de la justicia y el amor de Dios. Es fácil advertir la importancia decisiva que tiene para Spinoza esta afirmación, en un intento de privar a la religión de todo contenido especulativo; y él mismo lo reconoce: «... de este punto depende la solución de todo el problema religioso» (p. 168, líns. 26).

Acerca del primer punto, Spinoza cita el texto del Exodo VI, 3, en que Dios dice a Moisés: «Yo me mostré a Abraham, a Isaac y a Jacob como El-Saddai, pero no les manifesté mi nombre de Yavé.» Puesto que el nombre de *Yavé* indica la esencia de Dios, mientras *El-Saddai* es un nombre en relación a las criaturas (omnipotente), la conclusión de Spinoza es que Moisés tuvo un conocimiento de Dios que no tuvieron los Patriarcas; ahora bien, a pesar de esta ignorancia, los Patriarcas eran hombres muy religiosos; *ergo,* la religión no exige ese conocimiento intelectual de Dios.

Interpretación sorprendente para quien reconoce la verdadera naturaleza de la revelación; pues ese pasaje significa que Dios se dio a conocer a Moisés de un modo nuevo y más perfecto que a los Patriarcas, pero la omnipotencia no es un modo de hablar sino una propiedad real y exclusiva de Dios. Por otra parte, revelar su nombre no significa, en quienes lo reciben, un conocimiento perfecto de su esencia y atributos, sino el asentimiento por la fe a eso que Dios va mostrando de Sí mismo, y en una revelación que progresa hasta la plenitud del Nuevo Testamento. Los Patriarcas sabían de Dios —aunque no lo comprendían plenamente— lo que El se dignó revelarles. En esa medida, Dios les exigía asentir a esas verdades, y su fe se refería a esas realidades reveladas por Dios. Moisés, por querer divino, recibió un incremento de ese conocimiento revelado, y su fe quedaba enriquecida en cuanto al conocimiento explícito de verdades divinas. Así continuó progresando el conocimiento de Dios, con el paso de los siglos, hasta

llegar a la plenitud de los tiempos en que el Hijo de Dios encarnado es el perfecto revelador del Padre. La fe, fundamento de la religión, es el asentimiento prestado a todo lo que Dios mismo revela: para los Patriarcas fue una revelación incipiente, para los nacidos después de Cristo, la plenitud.

Spinoza reduce la revelación al poder de la propia mente para alcanzar un cierto conocimiento imaginativo de Dios. Entonces no cabe distinguir unas épocas de otras, y el progreso en la revelación no es otra cosa que un *don* de la Naturaleza (divino, dirá Spinoza, porque Dios=Naturaleza) concedido a algunos; pero nunca es un conocimiento que reciben, sino producido por la mente humana. Pero si la religión verdadera es la religión universal, es decir, la que consiste en observar la ley divina universal, común a todos los hombres, resulta claro que esa religión no puede exigir un conocimiento que excede a muchos hombres; luego este tipo de verdades no forman parte de la religión.

El punto decisivo para entender la falsedad del argumento spinoziano está en que, para él, no hay otro posible conocimiento de esas verdades, que por ideas claras y distintas: «Hablaría para burlarse quien sostuviera que es preciso admitir sin demostraciones los atributos de Dios, prescindiendo por tanto de la necesidad de comprenderlos. Lo que no se ve y es objeto exclusivo de la actividad de la mente no puede alcanzarse sino a través de demostraciones. Quien no puede fundar el propio conocimiento sobre estas últimas está imposibilitado, por completo, para llegar al conocimiento de la realidad» [3]. Estas palabras muestran la convicción previa en Spinoza de que nada puede estar fuera

---

[3] «Quod si quis dicat non esse quidem opus Dei attributos intelligere, et omnino simpliciter, absque demonstrationes credere, is sane ungabitur: Nam res invisibiles, et quae solius mentis sunt obiecta, nullis aliis oculis videri possunt, quam per demonstrationem; qui itaque eas non habent, nihil harum rerum vident» (p. 170, líns. 7-12).

del alcance de la mente humana y que, por tanto, no puede haber un conocer que no sea *comprehender*, es decir, abarcar por completo. La negación del contenido especulativo y racional de la Sagrada Escritura es, en Spinoza, fruto de una decisión puesta al inicio mismo de su sistema: no aceptar como verdadero conocimiento lo que no sea fruto de la actividad de su mente. Además, no resulta aventurado pensar que esta actitud refractaria al conocimiento *recibido* está puesta sobre todo para no aceptar el contenido de la Revelación, bajo el pretexto de rigor científico.

Pasemos al segundo punto: «Dios no pide a los hombres por medio de los profetas ningún otro conocimiento de sí mismo que no sea el de su justicia y de su amor, es decir, de aquellos atributos divinos que los hombres tienen la posibilidad de imitar con una determinada conducta de vida» (p. 170, líns. 32-35). Ciertamente son muchos los pasajes bíblicos en que se resume la religión en este conocimiento. Pero Spinoza habla de justicia y amor de la Sustancia única, del curso necesario de la Naturaleza: algo muy distinto a lo que enseña la Sagrada Escritura. Veamos por qué ha resumido toda la enseñanza bíblica en esas nociones.

En el universo de Spinoza, todo se desarrolla según el curso necesario y eterno de la Sustancia única e infinita. El hombre se libera y alcanza la felicidad cuando conoce intelectualmente esa eterna necesidad de su obrar, como modo finito de la Sustancia, y lo secunda «libremente» (es decir, conociendo su necesidad). Pero esto es alcanzable sólo por pocos hombres, mientras el pueblo, el vulgo, es incapaz de penetrar racionalmente en esa necesidad, en ese orden (puesto por la razón de Spinoza, como parte de la mente divina y, por tanto, presentado como decreto divino). Sin embargo, es necesario que esa mayoría de los hombres, cuyo conocimiento no pasa de ser sensible e imaginativo, respete a un nivel corpóreo, el ordenamiento necesario; y ya

que no lo puede hacer intelectualmente, es preciso que le venga impuesto a modo de leyes y mandamientos, es decir, se les exige que obedezcan, comportándose de modo que respeten las normas de la Naturaleza.

Aquí es donde Spinoza concede una función a la religión: regular, por la obediencia, la conducta de quienes no poseen ideas adecuadas sobre el curso necesario de la Naturaleza o Dios. Y como la religión se apoya en la Escritura, ésta no puede enseñar otros atributos o cualidades de Dios (Naturaleza) sino los que contribuyen a secundar, *obedeciendo,* ese orden fijo e inmutable. De ahí su insistencia en relacionar el conocimiento que proporciona la Escritura acerca de la Naturaleza, con la posibilidad o no de imitarla: «... no compete de ningún modo a la fe y a la religión revelada aquel conocimiento intelectual de Dios que considera la naturaleza divina en sí y por sí: tal naturaleza, en efecto, no puede ser imitada por los hombres con una determinada conducta de vida, ni puede ser tomada como modelo informador de una vida auténtica» (p. 171, líneas 25-29). Cuando los hombres viven esa justicia y caridad por la obediencia, se comportan como algo del Todo, aunque no sean conscientes de esta condición. En cambio, quienes han alcanzado la intuición de Dios (Naturaleza) se adhieren libremente a esa necesidad de la Sustancia única y, por tanto, no obedecen a leyes o mandatos, sino que siguen el dictado de su razón; luego no necesitan de la Escritura ni de la religión. La esfera de la obediencia está en un plano inferior, animal, para quienes no alcanzan a guiarse por su razón y descubrir así la eterna necesidad de lo que sucede; en su ignorancia se creen libres, y ven los preceptos divinos (de la Naturaleza) como leyes de un gobernante soberano, cuando en realidad son decretos eternos necesarios. De todas formas, como dirá con más claridad en el capítulo siguiente, esos hombres, obedeciendo, también alcanzan una «salvación» relativa.

### B) LAS OBRAS COMO CRITERIO EXCLUSIVO DE LA VERDADERA RELIGION

Ahora Spinoza va a dar un nuevo paso en su intento de sustraer la razón al dominio de la fe y de establecer, como conclusión incontrastable, la libertad absoluta de «filosofar». Parte de un hecho que considera establecido en los capítulos precedentes: si la Escritura fue adecuada a la capacidad del vulgo en la época que se escribió, ahora es igualmente legítimo adecuarla a las propias opiniones con tal que esa adaptación respete mejor el fin de los libros sagrados, que es obedecer a Dios en lo que concierne a la justicia y a la caridad [4].

Se trata, pues, de establecer definitivamente que la fe (la religión) no tiene nada que ver con unas verdades recibidas que deben aceptarse como tales, sino que se ha de relacionar inmediata y exclusivamente con aquella «obediencia a Dios», de modo que cada uno conserva el derecho de pensar lo que quiera en las cuestiones especulativas. Este punto es de capital importancia para Spinoza, pues es parte fundamental de todo el proyecto ético que dio vida a su sistema: «Para poder establecer hasta qué punto se extiende en cada uno la libertad de pensar como quiere en materia de fe y debe considerarse creyente, aunque profese opiniones opuestas a las nuestras, es necesario definir en qué consiste la fe y cuáles son sus elementos fundamentales. Tal definición, unida a la separación entre fe y filosofía, objetivo principal de toda mi obra, representa el fin que me he propuesto en este capítulo» (p. 173, lín. 33-p. 174, lín. 5).

---

[4] En estas consideraciones de Spinoza se puede encontrar un precedente particularmente lúcido de la teoría de la desmitologización de R. Bultmann, que tanto ha contribuido, no sólo dentro del campo protestante, a la pérdida de la fe en la palabra de Dios.

Si la Escritura no pretende otra enseñanza que la obediencia —dice Spinoza—, y si el comportamiento obediente no es otra cosa que amar al prójimo[5], de modo que esa enseñanza sea para todos los hombres de todas las épocas, resulta claro que esa obediencia es la única norma universal de la fe, y el fundamento de su definición: «La fe no es otra cosa que tener en relación a Dios pensamientos tales cuya ignorancia excluya la obediencia a Dios, mientras que puesta y afirmada la obediencia, esos pensamientos vienen necesariamente puestos y afirmados»[6]. Realmente, no puede reprocharse a Spinoza el no ser claro en la inversión total que hace de la fe, desde su visión inmanentista.

Adviértase, ante todo, que, para él, la fe (la religión) es necesaria en el plano del conocimiento inadecuado, donde se obra por obediencia. Para quienes han alcanzado la intuición de Dios (Naturaleza), la obediencia no existe y, por tanto, tampoco la fe. Una vez hecha esta reducción al vulgo, lo primero y fundamental es la obediencia, es decir, conformar la conducta a unas normas de convivencia pacífica que aseguren a la sociedad una vida tranquila y ordenada. La fe consiste, pues, en todos aquellos pensamientos sobre lo que es la Naturaleza (Dios), que el hombre conciba en su mente de modo que le confirmen en esta obediencia al curso de la historia.

Spinoza se propone, incluso, enumerar los dogmas de esa fe, que deben referirse todos ellos a una «afirmación conclusiva: existe un ente supremo amante de

---

5 Entre las muchas simplificaciones —a primera vista ambiguas— que hace Spinoza, para reducir el contenido de la Sagrada Escritura, transcribimos dos: «La doctrina evangélica contiene solamente una llamada a la pura y simple fe, es decir, creer en Dios y reverenciarle, o sea (que es lo mismo), obedecer a Dios»; «(La Escritura) enseña que la entera ley consiste en esto sólo: en amar al prójimo» (p. 174, líns. 17-19; líns. 24-25).

6 «(Fides) nihil aliud sit, quam de Deo talia sentire, quibus ignoratis tollitur erga Deum obedientiam, et hac obedientia posita, necessario pronuntur» p. 175, líns. 13-15).

la justicia y de la caridad, al que todos están obligados a obedecer para obtener la salvación, y que todos han de adorar en el culto a la justicia y el amor al prójimo» (p. 177, líns. 16-19).

Qué sea en realidad la Naturaleza —«Dios o bien aquel modelo de vida auténtica» (p. 178, lín. 14)—, no importa: «No tiene importancia para la fe creer que Dios sea omnipotente, según la esencia o según la potencia; que gobierne las cosas del mundo según libertad o según necesidad de naturaleza; que prescriba las leyes como un soberano o las comunique con su enseñanza como verdades eternas; que el hombre obedezca a Dios según su libre arbitrio o según la necesidad que el decreto divino comporta; por último, que el premio para los buenos y la pena para los malvados sea de orden natural o sobrenatural» (p. 178, líns. 20-26). Lo único que cuenta es que no falten en la mente de los hombres aquellos pensamientos que aseguran la obediencia, y sin los que se vuelven rebeldes, rompiendo el orden y la paz sociales.

Spinoza enumera hasta siete dogmas, siempre con este único punto de referencia: «la exclusión de cualquiera de ellos excluye la obediencia». Aunque los presenta como fácilmente deducibles de aquella afirmación primordial, no puede ocultar —ni siquiera para quienes comulgan con sus ideas— que son un exclusivo producto de su razón[7]. Spinoza sustituye la verdadera fe con *su fe y sus dogmas*, y negada la Revelación nos propone *su revelación*.

---

[7] A modo de ejemplo véase cómo justifica la verdad del sexto dogma: «Todos los que obedecen a Dios, siguiendo esta norma de vida, son (ellos solos) salvos; mientras que todos los demás, que viven a merced de los placeres, están perdidos. Faltando esta firme convicción no se ve por qué los hombres deberían preferir obedecer a Dios más bien que a sus placeres» (p. 177, lín. 35, p. 178, lín. 3). La pobreza y fragilidad de la argumentación es manifiesta; el dogma de fe es una simple convicción que tendrían los que obedecen: lo importante es que estén convencidos, no que en realidad las cosas sean así.

Spinoza ya puede sacar las consecuencias: las obras son el criterio exclusivo para juzgar si alguien es o no creyente, religioso: «no podemos juzgar a nadie creyente o no creyente sin las obras. Es decir: si las obras son buenas, aunque un hombre no comparta los dogmas de los otros creyentes, no obstante es creyente [8]. Viceversa: si las obras no son buenas, aunque concuerde en palabras con los otros, ese hombre es, a pesar de esto, un descreído. En efecto, la fe se pone necesariamente cuando se ponga la obediencia, pero la fe sin obras es cosa muerta» (p. 175, líns. 28-33). Nótese que para Spinoza no hay ninguna vacilación en calificar las obras como buenas o malas: serán buenas si llevan a esa obediencia que es respeto al orden social y malas cuando se le oponen. Identifica así —con adelanto de siglos— conducta religiosa y comportamiento cívico ordenado y, en consecuencia, reduce la religión a la política, como hoy día se observa en muchos ambientes.

De este modo, Spinoza da las últimas pinceladas a la figura del hombre justo y verdaderamente religioso, pero ajeno a todo dogma de fe; figura que no ha dejado de elogiar en los capítulos anteriores, con un calor que manifiesta su carácter autobiográfico [9]. Este hombre, que posee ideas adecuadas de Dios (=Naturaleza),

---

[8] Encontramos aquí una perfecta formulación del llamado «cristianismo anónimo», que se difunde hoy entre teólogos, quizá con el influjo más o menos directo de Spinoza.

[9] La vida de cada uno como criterio para juzgar la religión que profesa —y en concreto la suya— fue en Spinoza un argumento constante. Así respondía a quien le acusaba de ateísmo: «Prima ait, parum interesse, scire cujus gentis ego sim, aut quod vitae institutum sequar; quod sane si novisset, non tam facile sibi persuasive me atheismum docere; solent enim athei honores, et divitias, supra modum quaerere, quas ego semper contempsi, ut omnes qui me novunt, scient» (Ep. XLIII, ed. Gebhardt, t. IV, p. 219 s). La figura del «santo laico» es contradictoria, porque el primer precepto de la ley natural manda amar a Dios sobre todas las cosas y, por tanto, lleva a aceptar su Revelación.

está obligado, precisamente, a rechazar aquellas *opiniones* sobre Dios que se encuentran en los libros sagrados: «Aunque entre esos dogmas se encuentran muchos que de verdad no poseen ni siquiera la sombra, basta que quien los acoja no sea consciente de su falta de verdad, pues de otra manera sería, precisamente, un rebelde. No sería posible, en efecto, que quien se cuida del amor a la justicia y de la obediencia a Dios, adorase como divino lo que sabe que es extraño a la naturaleza de Dios» (p. 176, líns. 19-24). De este modo, Spinoza llega a postular el rechazo de la Revelación divina, como una manifestación de piedad religiosa: no contento con hacerlo quiere, además, ser alabado como hombre religioso.

Si la fe concede absoluta libertad de filosofar, si cada uno es completamente libre en sus opiniones, «la fe condena como herejes y cismáticos sólo aquellos que propagan opiniones capaces de suscitar rebelión, odio, discusiones; considera, por otro lado, creyente sólo aquellos que, en cuanto es posible a su capacidad de razonar y a sus facultades, promueven la realización de la caridad y de la justicia» (p. 180, líns. 2-6). En particular, son censurables los que pretenden incluir en la fe las cuestiones especulativas, suscitando de ese modo las controversias, hasta el punto que el solo hecho de que un dogma defendido por algunos pueda dar lugar a disensiones, es la prueba categórica de que nada tiene que ver con la fe, cuyo único ideal es la concordia y el amor al prójimo (cfr. p. 176). Como las opiniones son tan diversas en el terreno del conocimiento especulativo, por la diferente capacidad intelectual de cada uno, está claro que en ese campo no se debe pretender establecer nada como dogma de fe. Este es el ideal religioso de Spinoza: la pacífica convivencia social. No cabía esperar otra cosa una vez que Dios ha sido reducido a un Todo inmanente, que se despliega necesariamente en sus infinitos modos finitos que le constituyen. Al ideal religioso cristiano de con-

formar la propia vida a la voluntad de Dios, asintiendo a su Revelación, aun a cambio de la vida y sin temor a chocar con el espíritu del mundo, Spinoza contrapone esta concordia a toda costa, sin otras normas que no sean precisamente las que aseguren esa pacífica convivencia [10]. A la postre, el verdadero fin que se propone Spinoza con todo este planteamiento parece ser: que le dejen en paz y que nadie le pueda censurar de nada. Las circunstancias de su vida, primero en la comunidad judía y más tarde entre las sectas protestantes calvinistas, le habían hecho cobrar una profunda aversión a todo lo que no fuera una tolerancia religiosa absoluta [11]; en último término, una vez que la religión ha sido convertida en un producto apto solamente para el vulgo, le resultaba insoportable que se invocase la fe para dirimir cualquier cuestión que, según él, fuera de exclusiva competencia de la razón [12]. Al despojar la

---

10 Por eso es frecuente que Spinoza, para dar un último argumento en favor de su doctrina, aluda como supremo bien a esa concordia social, mostrando con diáfana claridad la reducción de la religión a política: «Dejo a todos la tarea de juzgar cuanto esta doctrina sea necesaria y saludable en la comunidad política, para que los hombres vivan en paz y en concordia, y cuántas y cuáles causas de perturbaciones y de crímenes ella puede eliminar» (p. 179, líns. 9-12).

11 Cuando la razón es intocable, esa aparente «tolerancia» es una consecuencia lógica. No hay verdad sino opiniones, cada hombre es una fuente distinta de razón; y entonces, para evitar el caos, es preciso *tolerar* las opiniones o los pareceres diversos. Otra cosa sería «fanatismo», y el hombre ideal es siempre el «tolerante y benéfico», porque la bondad se transforma en altruismo y filantropía. Pero todo esto es pura apariencia, pues detrás de esa «tolerancia» se esconde una verdadera tiranía —es ésta una de las consecuencias del sistema spinoziano, en el plano político—, en que lo único opinable son exclusivamente las creencias religiosas y, aún éstas, sólo se pueden «tolerar» si no atentan a cierto orden. En cambio, todo lo que se refiere al bienestar material es transformado en un dogma en manos de la autoridad.

12 «L'tica di Spinoza è un'etica della tolleranza che rifiuta ogni dogmatismo e ogni atteggiamento fanatico. Ma questa tolleranza non dipende dal buon cuore o dalla mitezza erasmiana di

religión de toda autoridad y poder vinculante en el terreno especulativo, Spinoza pretende descalificar la fe como guía suprema de la razón. La razón queda así como última instancia del pensamiento humano, y la religión se convierte en el instrumento apto para mantener dentro de un cierto orden social a quienes son incapaces de elevarse sobre el conocimiento de primer grado, es decir, a aquellos que podrían estorbar su proyecto ético, por no compartir su doctrina.

### C) EL OLVIDO DE LA RELACION PERSONAL DEL HOMBRE CON DIOS

La falsedad y pobreza del planteamiento religioso spinoziano se advierte en cuanto se sale de su elaboración enrarecida, para contemplar de nuevo las verdades centrales de la fe y, en primer lugar, quién es Dios y quiénes son los hombres.

Dios no es la Naturaleza, el conjunto —ni real ni abstracto— de los seres finitos, sino un Ser personal, el único Ser necesario, que por su libérrima voluntad quiso crear el mundo, permaneciendo radicalmente distinto de él, y sin que el conjunto de las creaturas pueda añadir un ápice a su Ser y a su Bondad. Al crear, Dios no busca adquirir nada, pues nada le falta, sino sólo comunicar su perfección a las creaturas. Y porque es el Creador, todo tiende hacia El como a su fin natural, conforme a la ley divina que puso en la naturaleza de los seres creados, y que es la ley natural.

Pero a los hombres, seres espirituales capaces de conocer y amar, quiso Dios asociarlos de un modo especial a Sí mismo, hacerlos partícipes de la naturaleza divina y destinarlos a un fin sobrenatural —que asume

---

Spinoza. La fonte viva di tale atteggiamento è una visione filosofica che ininterrottamente è consapevole della pluralità dei livelli o dei gradi della conoscenza» (R. Cantoni, *o. c.*, p. 34).

y eleva el fin natural—: conocer y ver a Dios por esencia. Este fin sólo es alcanzable plenamente en el Cielo, pero se incoa ya en esta vida, gracias a la Revelación. Dios se ha revelado, para que los hombres lo conozcan en Sí mismo, con un conocimiento que excede a toda inteligencia creada, ya que es sólo connatural a Dios. Como en la creación, no se ha revelado para adquirir algo, sino para hacer posible que los hombres participen de los bienes divinos, que sobrepujan totalmente la inteligencia humana, y que en su infinita Bondad nos ha querido dar. Gracias a la Revelación, y con la luz de la fe que Dios mismo da, es posible a los hombres tender a ese fin sobrenatural, pues la criatura espiritual tiende al fin en cuanto conocido, fin que es así la primera causa de su obrar.

Dios se ha revelado a Sí mismo y los decretos eternos de su voluntad respecto a los hombres. Aunque lo propio de la Revelación es lo sobrenatural, también ha revelado verdades de Sí mismo y acerca de las criaturas que, de suyo, son accesibles a la razón humana. En concreto, pertenece a la Revelación todo lo que Dios ha dicho y se contiene en la Sagrada Escritura y en la Tradición no escrita, que han llegado hasta nosotros. Por eso no es cierto que el único contenido de los libros sagrados sea el precepto de la obediencia. Aparte de la falsificación que Spinoza hace del contenido de este precepto, ante todo, la Revelación significa conocer unas verdades divinas que han de aceptarse como tales según una formulación precisa, y que implican un contenido especulativo, aunque la razón —en lo referente a verdades sobrenaturales— no alcance una demostración y las acepte sólo con la ayuda de la fe.

Así como la Revelación natural de Dios (la creación) suponía otorgar al hombre una naturaleza a imagen y semejanza suya, la Revelación sobrenatural supone hacerle partícipe, por la gracia, de su misma Vida íntima. Dios, para manifestarse sobrenaturalmente, comunica al hombre un nuevo principio de vida —la gracia—,

que es una participación de la naturaleza divina en sí misma, y que le hace capaz de un modo más alto de conocer y amar [13]. El hombre recibe, con la gracia, la luz de la fe, que le fortalece y le hace capaz de conocer a Dios en sí mismo: una luz sobrenatural, que excede completamente la luz natural de la razón.

Hay, pues, en la manifestación sobrenatural de Dios un doble principio: interior, que es la luz de la gracia, y exterior, que son las locuciones divinas hechas para todos, a través de unos hombres escogidos. Si la luz sobrenatural es el principio que hace posible el nuevo conocimiento, ella sola no basta: se requiere otro principio exterior que determine lo que debe creerse: oír la Palabra de Dios, aceptar la enseñanza que El nos ha transmitido; por eso la fe es un conocimiento *ex auditu* (Rom. X, 17); conocimiento que Spinoza ha rechazado explícitamente. Cuando el hombre se cierra a la verdad como algo recibido, y sólo acepta como conocimiento verdadero el que es fruto de la propia actividad intelectual, entonces se hace imposible el conocimiento por la fe y se priva voluntariamente del acto intelectual más digno: escuchar la voz de Dios y participar en la intimidad de la vida divina.

Pero, si es importante dejar claro que el conocimiento de Dios implica la aceptación de un conjunto de verdades objetivas e inmutables [14], a la vez se ha de

---

13 Lo específico del orden sobrenatural no es conocer a Dios y amarle sobre todas las cosas —eso es el primer precepto de la ley natural que todo hombre ve en su conciencia—, sino conocerle con una participación de su mismo conocimiento y amarle con una participación del amor divino. En último término, todo el orden sobrenatural se centra en la donación e inhabitación de la Santísima Trinidad en la criatura espiritual. De esto no queda ni rastro en Spinoza.

14 No basta la sola fe —entendida entonces como actitud interior de confianza en Dios, sin un objeto preciso y determinado— para conocer a Dios: de esta manera se sustituiría la verdad revelada, que viene de Dios, por una verdad humana procedente de la subjetividad de una razón pensante o de la fantasía.

afirmar, con igual fuerza, el papel de la fe como luz comunicada por Dios, que permite asentir a esas verdades no por evidencia intrínseca, sino por la autoridad de Dios que revela y que no puede engañarse ni engañarnos. Spinoza ha negado el valor del conocimiento por la fe, al descalificar *a priori* toda noción *recibida.* Pero esa postura, injustificable aun en el terreno del conocimiento natural, no es fruto de una evidencia, sino de una decisión, que hace ineficaz —porque lo rechaza— el don de la fe: para recibir esta luz hace falta querer, libremente, aceptar el misterio. Por eso la libre aceptación de la fe es una adhesión que supone no sólo la elevación de la inteligencia, sino también de la voluntad. Cuando se corresponde a la bondad de Dios y se acoge su gracia, la fe es, no sólo un conocimiento verdadero, sino el más seguro, pues no es posible un grado mayor de certeza y seguridad en el saber, que participar de la luz con que Dios conoce.

Comportarse conforme a la verdadera religión es conformar todos nuestros pensamientos y acciones al querer divino, que no es un destino ciego y necesario sino una voluntad amorosa y misericordiosa de un Ser personal que nos ha creado y destinado a participar de su vida íntima, hasta el punto de hacernos hijos suyos; y esto no son metáforas o frases vacías de contenido, sino la realidad más profunda de la vida humana. Pero esta conducta se apoya, en primer lugar, en un conocimiento verdadero de Dios, en unas verdades acerca del Ser divino y de sus designios de salvación, sin los que carecerían de sentido los demás preceptos de la vida moral. Cuando Spinoza habla de aquellos que llevan una conducta recta sin necesidad de aceptar por la fe unas verdades sobre Dios, o bien reduce esa conducta a unas pocas normas de convivencia social —caricatura de la auténtica religión—, o simplemente está teorizando con una hipótesis que nunca será real, pues es imposible obrar conforme al querer de Dios sin la aceptación de las verdades de la fe y sin la ayuda de

la gracia divina [15]. La religión es la relación personal entre Dios y cada hombre, cuando éste acoge con humildad y agradecimiento lo que le ha sido revelado, y se esfuerza por conformar toda su vida al fin que Dios le ha puesto, que no es, desde luego, una mera convivencia ordenada y tranquila aquí en la tierra, sino la perfecta participación de la vida íntima divina en el Cielo.

Por otra parte, la justicia y el amor, de que habla Spinoza, son algo bien diverso de la justicia y caridad cristianas: no van más allá de una vaga concordia social —otra utopía—, pues no hay verdadero amor al prójimo sin amor a Dios. Este es un amor verdadero, tendencia a Dios como amado, porque El a su vez nos ha amado antes y con un amor infinito. No es el *amor intellectualis* de Spinoza, que es una entelequia, pues la Naturaleza no ama ni puede ser amada [16].

## 2. LA TEOLOGIA CARECE DE TODO VALOR RACIONAL Y ESPECULATIVO

Sólo resta sacar la última consecuencia: entre fe —que Spinoza identifica con teología (cfr. p. 179, líneas 26-27)— y filosofía, no hay relación ni afinidad alguna: «El objeto de la filosofía no es otra cosa que la verdad; el de la fe, como hemos suficientemente demos-

---

15 El ideal de una conducta moral sin Dios fue llevado a sus últimas consecuencias un poco más tarde, por Bayle: cfr. T. Alvira, *P. Bayle: Pensamientos diversos*, colección «Crítica Filosófica», E.M.E.S.A., Madrid (en prensa).

16 Recordamos que, para Spinoza, el amor intelectual brota de la identificación del modo finito con el todo infinito, cuando el alma, que es idea del cuerpo, llega a ser la idea de la idea. Así, este amor es algo propio de los modos, que no puede aplicarse a la Sustancia; aunque, a veces, Spinoza vacila en sus afirmaciones, parece claro que el amor de Dios no puede ser en su filosofía otra cosa que la suma de los amores de los modos.

trado, es la obediencia y la devoción»[17]; por tanto, no hay relación posible entre razón y fe, son dos mundos completamente diversos, incomunicables, pero con la particularidad de que la verdad ha sido excluida por completo de la fe.

Spinoza parece adoptar una postura ecuánime, que defienda los derechos de la razón y de la teología, porque son dos cosas radicalmente distintas; tan nocivo es someter la teología a la razón (los «dogmáticos»), como ésta a aquélla (los «escépticos»). Pero pronto se advierte que lo que verdaderamente considera censurable es pretender que la razón pueda estar sometida a la teología[18]: «En verdad, no podré jamás maravillarme bastante de que se quiera someter la razón, *luz divina y máxima entre los dones,* a una letra muerta (la Escritura) que la mala fe humana pudo falsear; que no se considere un delito difamar la mente, *este testimonio auténtico del verbo divino,* acusándola de corrupción, de ceguera, de impiedad; y por el contrario, se considere sumo crimen formular tales juicios acerca de la forma literal y de la pura apariencia del verbo divino» (p. 182, líns. 11-17).

Para Spinoza, la teología es lo mismo que la fe, y ésta a su vez se reduce a la obediencia. La teología es, pues, una disciplina que se ocupa exclusivamente de señalar la conducta de vida: «Una vez que la teología sea acogida con tal acepción, considerados los preceptos y los modelos de vida que ofrece, nos convenceremos de que ella procede de acuerdo con la razón y que su intento y su fin no contradicen en nada a esta última. Por eso, puede serle reconocido por todos un valor universal» (p. 185, líns. 2-5). Si previamente la

---

17 «Philosophiae enim scopus nihil est, praeter veritatem: Fidei autem, ut abunde ostendimus, nihil praeter obedientiam et pietatem» (p. 179, líns. 30-32).

18 Spinoza recuerda el adagio «la filosofía, sierva de la teología» *(philosophia ancilla theologiae)* como expresión resumida de lo que se ha propuesto combatir.

razón de Spinoza ha privado a la Escritura (a la fe y a la teología) de todo contenido racional, asignándole una finalidad práctica, ¿qué tiene de extraño que no se oponga a la razón? La teología se ocupa de una esfera de comportamiento inferior a lo racional, igual que el mundo animal tiene unas reglas de conducta extrañas a las del ser racional. Si las enseñanzas de la fe son, pues, algo radicalmente diverso e inferior, es claro que en ningún momento pueden entrar en conflicto con la razón. En muchos casos se apartarán de los dictados de ésta, pero eso no debe sorprender ni preocupar, como no sorprende que el comportamiento de un animal se aparte de las normas de conducta humana, y por supuesto, ese comportamiento nunca sería motivo para dudar de la rectitud de la razón. La teología «establece los dogmas de la fe en la medida que sea necesario al espíritu de obediencia: cómo después deben ellos entenderse bajo el aspecto de su verdad, es un problema que la teología deja a la razón, a esta auténtica luz de la mente, sin la que no concebiría más que sueños e imágenes ficticias» [19].

Si la teología se refiere a una esfera ajena a la razón, su principio fundamental —los hombres se pueden salvar gracias a la sola obediencia— no puede ser demostrado racionalmente. Sin embargo, se puede tener una certeza moral de que es verdadero, porque analizando las enseñanzas morales de la Escritura se ve que nada dicen en contraste con la razón y, por tanto, aunque no sea posible una certeza de tipo matemático, es suficiente para una «meditada adhesión» (p. 187, lín. 5). Spinoza, una vez reducida la teología a unas normas de conducta irracional, le interesa mantener su validez *para el vulgo*, pues constituye el instrumento

---

19 «Theologia... Fidei enim dogmata eatenus tantum determinat, quatenus obedientiae sufficit; quomodo autem praecise ratione veritatis intelligenda sint, rationi determinandum relinquit, quae revera mentis lux est, sine qua nihil videt praeter insomnia et figmenta» (p. 184, líns. 25-32).

apto para encauzar ordenadamente la vida de una sociedad en que la mayoría no posee un conocimiento adecuado: «Sería un acto de estupidez rechazar lo que ha sido confirmado por el testimonio de los profetas, que proporciona gran consuelo a quien no sabe razonar rigurosamente, que significa una gran ventaja para el Estado, y por último, que se puede aceptar sin peligro ni daño. ¡Y negarse a asentir solamente porque no puede ser demostrado según el método matemático! ¡Como si, para organizar sabiamente nuestra existencia, admitiésemos como verdadero solamente lo que no ofrece la menor duda...!» (p. 187, líns. 5-12).

Quizá el lenguaje, a veces, sea ambiguo, pero su planteamiento es lo suficientemente claro para mostrar que todo —también la religión— es un producto del hombre y que la filosofía queda establecida como saber supremo, que *concede* una función a la religión[20]. Por eso suena falsa esta defensa de la utilidad de la Escritura. Así descalificaba, de raíz, cualquier voz que pudiera contradecir su doctrina, apoyándose en la Revelación[21].

---

20 Es lo mismo que, más tarde, dirá Hegel, partiendo del Concepto absoluto, como Todo que viene a ocupar el lugar de la Sustancia de Spinoza; «Poichè per Hegel la filosofia è superiore alla religione, essa è in grado di concepire la verità della sfera religiosa, ossià 'di riconoscere le sue proprie forme nelle categorie del mondo religioso di rappresentare', ma non viceversa, perchè mentre la sfera religiosa è dualistica e concepisce la verità nella separazione rigida intellettualistica, la filosofia invece si muove nella sfera superiore della ragione (Vernunft)» (C. Fabro, *o. c.*, vol. I, p. 42).

21 «Il tentativo di Spinoza di salvare, almeno nelle apparenze, una religione rivelata in quanto distinta, anzi, independente dalla filosofia, fallisce. La religione servirebbe e coloro che, incapaci di filosofare, possono raggiungere la salvezza solo con l'obbedienza al precetto morale dell'amore, che forma il nucleo della rivelazione; ma anche per riconoscere e per valutare tale nucleo, Spinoza ritiene si debba ricorrere alla ragione, lá dove propugna quel libero esame che trae dalla dottrina protestante» (A. Guzzo-V. Mathieu, *o. c.*, col. 886).

El empeño fundamental de Spinoza, de reducir la Revelación y la fe a devoción y conducta no racional, se opone a la realidad misma de la razón y de la fe. La Revelación supone el conocimiento natural que el hombre tiene de Dios y de las criaturas: es una locución divina pero con palabras humanas. Entre el orden natural y el sobrenatural hay una plena armonía y una cierta continuidad: uno y otro son participaciones diversas del mismo Ser divino. El conocimiento sobrenatural de Dios tiene un núcleo primario de orden natural, del que no se puede prescindir nunca. Dentro de la apertura ilimitada de nuestro entendimiento —su objeto es todo lo que tiene ser— cabe, de algún modo, también el objeto de la fe. Los dos conocimientos coinciden y forman una unidad, en distintos planos, en virtud de la analogía: los dos son conocimiento de realidades: conocimiento de la participación sobrenatural del ser, de la participación natural, y del mismo Ser subsistente. Por la continuidad del conocimiento natural con el sobrenatural, se explica que los conceptos y palabras humanas de hecho hayan servido a la Revelación divina, aunque con la deficiencia propia de lo que es participación en un grado inferior. Si se negara el conocimiento natural de Dios, no podría haber conocimiento sobrenatural, ni siquiera se entendería lo que Dios quiere decir.

A su vez, el conocimiento sobrenatural perfecciona el conocimiento natural, le da claridad y profundidad, respetándolo plenamente. No hay —no puede haberla procediendo del mismo Dios— oposición entre verdad natural y verdad sobrenatural: hay distinción. Sólo cabe oposición entre verdad «recibida» —natural o sobrenatural— y verdad «producida» (por la inmanencia subjetiva). Por eso no es extraño que Spinoza encuentre en la Escritura obstáculos a su razón [22].

---

22 «Las relaciones entre fe y razón empezaron a hacerse problemáticas cuando en filosofía se estableció el principio de in-

Por otro lado, si el conocimiento sobrenatural está en continuidad con el natural, cabe una verdadera ciencia acerca de Dios —la teología— que procura, en la medida que es posible, una mejor inteligencia de los misterios divinos, partiendo de lo que Dios mismo en su infinita bondad se ha dignado comunicarnos: se trata de entender mejor lo que ya se sabe porque se cree[23]. Este concepto de la teología supone una visión optimista de la razón[24]. Desde el momento en que Spinoza ha decidido conceder a la propia razón la autoridad absoluta, la posibilidad misma de una ciencia teológica, que parte del asentimiento pleno a unas verdades que exceden a la razón, es absolutamente imposible: «Es falsa, por tanto, la presunción de quienes pretenden poseer, aparte de la razón, otro Espíritu que les dé certeza de la verdad. Quien así habla, lo hace bajo el influjo de un prejuicio determinado por las pasiones, o bien teme hasta tal punto ser refutado por los filóso-

---

manencia como rigurosa norma metodológica; y fueron perdiendo problematicidad a medida que la teología iba asumiendo el primado de la conciencia y desembarazándose de la realidad. La oposición no se da entre verdad revelada sobrenatural y verdad natural, como no se da tampoco entre creer y conocer: no es lo mismo distinguirse que oponerse; la oposición está entre verdad recibida y *producción* de verdad mediante el acto de conciencia» (C. Cardona, *Metafísica de la opción...*, p. 15).

23 Spinoza, en cambio, una y otra vez rechaza la posibilidad de un verdadero conocimiento por la fe. Resulta significativo el modo como refuta a quienes sostienen que por la fe se acepta incondicionalmente el testimonio interior del Espíritu Santo: «El mismo Espíritu Santo no es otra cosa, en realidad, que la satisfacción interior provocada en el ánimo por el cumplimiento de las buenas acciones. Por lo que respecta a la verdad y a la certeza en las materias objeto de sola especulación, por el contrario, ningún Espíritu es testimonio: a menos que no se trate de la misma razón que es la única que reivindica para sí el dominio de la verdad, como se ha demostrado» (p. 188, líns. 1-6).

24 Spinoza, por el contrario, afirma: «No puedo concederles ninguna excusa (a los teólogos) cuando pretenden acudir a la razón precisamente para rechazarla y cuando se afanan en convalidar racionalmente la invalidez de la razón» (pp. 640-641).

fos y quedar expuesto a la burla pública, que busca refugio en el ámbito de lo sagrado. ¡Pero en vano! ¿Qué altar podrá procurarse para su propia defensa el que ofende la majestad de la razón?» (p. 188, líns. 6-11). Esta expresión es quizá el mejor resumen de lo que Spinoza ha intentado demostrar en los primeros dieciséis capítulos del *Tractatus*. Todas sus argumentaciones no pretenden sino asegurar la posición de privilegio a la razón, que él ve amenazada sobre todo por la religión revelada. Queda así garantizada la «libertad de filosofar»: la filosofía es el saber supremo desvinculado del ser, y sin otro límite que las propias normas de su elaboración intelectual. Como conocimiento cumbre, compete a la filosofía regular todos los demás saberes y, en particular, a la teología, señalándole su estatuto.

En realidad es al revés, si bien para reconocerlo es preciso abandonar el estéril intento de constituirse en fuente de toda verdad. Es la teología el saber supremo, porque se ocupa de conocer a Dios, con la ayuda de la razón, pero partiendo de unas verdades acerca del ser divino que son una participación del conocimiento que Dios tiene de sí mismo, y por tanto, muy superiores a lo que podría ser alcanzado por la razón. Así, la filosofía es un medio del saber teológico: se desordena cuando olvida su verdadera función, que es a la postre su mayor dignidad. El empeño de Spinoza por separar razón y fe, filosofía y teología, procede exclusivamente del estatuto de privilegio que dio a la propia actividad intelectual como única fuente de verdad y como el fundamento de la felicidad (liberación intelectual).

# V

# EL INMANENTISMO APLICADO A LA SOCIEDAD: PRINCIPIOS FUNDAMENTALES DE LA COMUNIDAD POLITICA (cc. XVI-XX)

Una vez defendida, ante la teología, la libertad que tiene cada uno de pensar lo que quiera, en los últimos capítulos del *Tractatus*, Spinoza se propone mostrar la conveniencia de un adecuado orden social y político para ejercitar mejor esa libertad [1]. Recordemos que su amigo Jean de Witt, Gran Pensionado de Holanda, le había pedido que apoyara intelectualmente sus ideas políticas, en particular acerca de la tolerancia religiosa y la absoluta soberanía del Estado sobre la Iglesia. Lo primero ya ha sido establecido, como hemos visto, en los precedentes capítulos; queda el segundo punto que, en efecto, aparece como una de las tesis centrales de esta parte final.

---

[1] Comienza por establecer los principios fundamentales de la comunidad política: derecho natural de cada uno, derecho civil, derecho de la autoridad soberana, etc. (c. XVI); se ocupa después de la organización política del pueblo hebreo para extraer algunas consecuencias útiles (cc. XVII y XVIII). En el capítulo XIX sanciona el sometimiento de la religión al poder político y, por último, defiende la libertad de pensamiento y expresión ante el poder estatal (c. XX).

El pensamiento político de Spinoza en el *Tractatus*, parte de los principios filosóficos, para postular un poder absoluto del Estado[2], bajo cuya autoridad se comprende también la religión, puesto que ésta sólo se refiere a la conducta. Por encima de este omnímodo poder sólo está la razón: el Estado es un modo «racional» de organizarse, porque la razón le ha dado ese poder. Pero esta excepción no puede hacerse sin notables contradicciones con su mismo sistema, ya que el fondo de la ontología spinoziana es un determinismo absoluto, que excluye expresamente toda finalidad y toda libertad; no hay lugar, pues, para una razón autónoma, que esté por encima o al margen de este determinismo necesario[3].

A pesar de la petición de Jean de Witt, no sería acertado atribuir el pensamiento político de Spinoza a motivos de ocasión. En su sistema filosófico que aspira a la «salvación» por vía intelectual, junto a la reforma del entendimiento, necesaria para permitir al sabio alcanzar esa meta, está presente también la voluntad de organizar la sociedad —política—, de modo que quienes están privados de esa vida superior del espíritu puedan encontrar también una cierta felicidad en la obediencia al curso necesario de la Naturaleza y, a la vez, no

---

2 Es comúnmente admitida la influencia de Hobbes en Spinoza, al menos en el punto de partida de las cuestiones políticas, aunque también se pueden encontrar diferencias e incluso él mismo trató de ponerlas de manifiesto en una de sus cartas (a Jarigh Telles: Ep. L).

3 Spinoza se ocupó también de la política en su última obra que no llegó a terminar, el *Tractatus politicus*. Aunque permanece en el fondo la misma contradicción, esa obra tiene un carácter más circunstancial, y refleja el ambiente de luchas en que se vio envuelto por aquella época. Se mueve en una línea más pragmática y relativista, que concuerda con los elogios dirigidos al *acutissimus Machiavellus*, e incluso afirma desde el comienzo que «las causas y los fundamentos naturales del poder no deben buscarse en las enseñanzas de la razón sino deducirse de la condición y naturaleza común de los hombres» *(Tractatus politicus*, c. 1, 7).

dificulten el camino a quienes viven según la razón. Es decir, la filosofía de Spinoza es necesariamente política, al reducir la moral (la religión) a ordenada convivencia social; reducción imprescindible para eliminar del horizonte racional toda instancia superior, que comprometa su intento de liberación por el conocimiento. Por tanto, la coherencia de estos últimos capítulos con el resto resulta clara, aunque el acento se ponga más en lo político que en lo teológico, conforme al título de la obra.

## 1. EL DERECHO NATURAL DE CADA UNO EQUIVALE A SU PODER

Spinoza establece como fundamento del derecho natural el instinto de conservación: «Es ley fundamental de la naturaleza que cada ser se esfuerce en perseverar en su propio estado en cuanto de sí depende» (p. 189, líns. 25-27)[4]. De ahí la definición de derecho natural como «aquellas reglas de la naturaleza de cualquier individuo según las cuales está dispuesto naturalmente a existir y obrar de un modo determinado»[5]. Un conjunto, pues, de impulsos instintivos, que determina a cada ser, dotado o no de razón: igual da que se trate de animales u hombres, o que éstos sean locos o cuerdos. Actuar según el derecho natural es comportarse conforme lo determina la naturaleza, de modo necesario, y sin que pueda existir la posibilidad de obrar diversamente. La propia conservación es un derecho universal y absoluto, fin supremo de la naturaleza, y

---

[4] Según Hobbes, «el primer fundamento del derecho natural es que cada uno defiende su propia vida y sus propios miembros como mejor pueda» (*De cive*, c. 1, 7).

[5] «Per ius et institutum naturae nihil aliud intelligo, quam regulas naturae uniuscuiusque individui, secundum quas unumquodque naturaliter determinatum concepimus ad certo modo existendum et operandum» (p. 189, líns. 12-15).

lo único que importa. El bien y el mal no existen sino en relación a este instinto, que justifica todos los medios: «Los hombres están obligados a vivir y a conservarse en cuanto de ellos depende y esto conformándose a los solos instintos del apetito; puesto que la naturaleza no les ha dado guía de otra especie y les ha negado el medio de vivir conforme a la sana razón; y, por consiguiente, no están más obligados a vivir según las leyes del recto espíritu que un gato a vivir según las leyes de la raza leonina» (p. 190, líns. 18-23). Tiene el derecho de buscar su utilidad a cualquier precio y de usar la violencia y la astucia con tal de conseguir satisfacer sus deseos.

Este derecho natural de cada individuo es una parte de la potencia de la Naturaleza, que es suprema porque es la misma potencia de Dios (*Deus sive Natura*). Por tanto ese derecho es, también, supremo hasta donde se extiende su poder, es el *derecho de la fuerza*: «el derecho de naturaleza se extiende hasta donde llega la potencia de la naturaleza, puesto que la potencia de la naturaleza es una sola cosa con la potencia de Dios, ente que posee el derecho supremo sobre todas las cosas. Pero, dado que la potencia global de la naturaleza no es otra cosa que la suma de las potencias de todos los individuos unidos, se sigue que cada individuo tiene un derecho soberano sobre todo lo que cae bajo su poder, o sea, el derecho de cada uno se extiende hasta donde llega su potencia particular» [6].

No existe, pues, ninguna norma objetiva que regule la conducta en ese estado. Todo es permitido en la

---

6 «Ius naturae eo usque se extendere, quo usque eius potentia se extendit; naturae enim potentia ipsa Dei potentia est, qui summum ius ad omnia habet: sed quia universalis potentia totius naturae nihil est praeter potentia omnium individuorum simul, hinc sequitur unumquodque individuum ius summum habere ad omnia, quae potest, sive ius uniuscuiusque eo usque se extendere, quo usque eius determinata potentia se extendit» (p. 189, líns. 19-25).

medida que uno sea capaz de alcanzarlo con su poder: el único límite del derecho natural es la propia limitación de su poder. El uso de la razón, que según Spinoza permite una «conducta virtuosa», no introduce ninguna diferencia en este aspecto, ya que es igualmente el apetito la tendencia que impulsa y justifica todas sus acciones; sólo que esos criterios de racionalidad hacen que el apetito se manifieste según unas leyes diversas de las que dictan las pasiones de quienes no ejercitan la razón [7]. El sabio, al ser consciente del determinismo necesario de la Naturaleza, en la que está incluido como algo suyo, «eleva» su naturaleza, pero ésta le impone igualmente una conducta determinada, su apetito le dirige a otras metas, pero con igual necesidad y determinismo.

En el derecho natural de Spinoza no hay bien ni mal, vicio ni pecado. Es lícito todo cuanto pide al apetito: la violencia, la mentira, el fraude... Si esto se ve como un mal, es por no tener en cuenta el orden universal de la naturaleza, del que el hombre es simplemente una parte: «lo que la mente humana proclama como un mal no es tal respecto al ordenamiento y a las leyes de la naturaleza universal, sino solamente en relación a las leyes de nuestra propia naturaleza» (p. 191, líns. 7-10). Es decir, el bien y el mal son creaciones del derecho humano (civil) y provienen de pactos o convenciones entre los hombres motivados por la utilidad, con un exclusivo valor social. Es así como va a explicar el origen de la sociedad.

Es preciso reconocer que desde esta concepción determinista, en la que cada ser es parte de una Naturaleza que se despliega de modo necesario, el derecho natural no puede ser sino este derecho de la fuerza de

---

7 «... vive igualmente por derecho soberano según las solas leyes del apetito tanto aquel que no conoce aún el ejercicio de la razón o que es aún extraño a toda conducta virtuosa, como el que informa su vida por criterios de racionalidad» (p. 190, líns. 4-6).

cada uno, como un instinto ciego, sin más limitación que el alcance del propio poder en relación a los demás: una verdadera ley de la jungla, donde los seres carecen de libertad, incapaces de resistir al instinto egoísta de cada uno, porque ésa es su naturaleza, que obra siempre de modo necesario.

Esta teoría de Spinoza se sitúa como un paso importante dentro de los intentos de explicar el derecho natural una vez desgajado de su verdadera fuente, que es el Dios trascendente. Otro paso lo había dado Grocio, cuando pretendió encontrar una ley natural que tuviera validez «aunque concediéramos (lo que no puede concederse sin crimen) que no hay Dios o que los asuntos humanos no son objeto de sus cuidados» [8]. Este planteamiento supone una novedad [9], que contiene ya en germen todo lo que, con el paso del tiempo, será abierta negación de la fundamentación trascendente del derecho y progresiva transformación en la ley del más

---

[8] *De iure belli,* Prolegom. La doctrina de Grocio ya tiene un precedente en Suárez: «... y estos autores parece que han de conceder consiguientemente que la luz natural no procede de Dios como legislador, porque no depende de la voluntad de Dios, y así, en virtud de ello, Dios no procede como superior que manda o que prohíbe; antes dice Gregorio, al cual siguen los demás, que aun cuando Dios no existiese o no juzgase rectamente de las cosas, si hubiera en el hombre el dictamen de la recta razón que dictase, v. g., que es malo mentir, tendrá ello la misma razón de luz que tiene ahora, porque sería luz demostrativa de la malicia que hay intrínsecamente en el objeto» *(De legibus,* L. II, c. VI).

[9] «La novedad consiste en la separación de los términos, que se pone de manifiesto, en su oposición, que tiende a afirmarse; en una tentativa de conciliación posterior, que por sí sola supone la idea de una ruptura. Consiste sobre todo en el sentimiento que hemos dicho, todavía oscuro, ya muy fuerte: la guerra, las violencias, el desorden, que la ley de Dios no reprime, sino que tolera y aún justifica por impenetrables designios, todos esos males de que sufrimos, tal vez una ley humana llegue a mitigarlos, a abolirlos. Y así se pasa, disculpándose de tanto atrevimiento, del orden de la Providencia al de la humanidad» (P. Hazard, *La crisis de la conciencia europea,* p. 248).

fuerte. En ese itinerario, la doctrina de Spinoza significa un adelanto importante.

«El derecho natural nace de una filosofía: la que niega lo sobrenatural, lo divino, y sustituye, por el orden inmanente de la naturaleza, la acción y voluntad personales de Dios. Procede también de una tendencia racional que se afirma en el orden social: a cada ser humano le están adscritas ciertas facultades inherentes a su definición, y con ellas el deber de ejercitarlas según su esencia. Viene, por último, de un sentimiento: la autoridad que, en el interior, regula arbitrariamente las relaciones de los súbditos y el príncipe, y que, en el exterior, sólo conduce a las guerras, debe ser rechazada y reemplazada por un derecho nuevo, del que acaso saldrá la felicidad: un derecho político que regule las relaciones de los pueblos, con la idea de que ellos mismos dirigen sus propios destinos» [10]. En Spinoza están presentes de modo particularmente explícito estos elementos. Lo erróneo no es la expresión «derecho natural», sino el nuevo contenido que se pretende darle, pues hay un verdadero derecho natural que es la manifestación del orden puesto por Dios en la Creación. La naturaleza no es un todo infinito, compuesto de partes, que incluye toda realidad y causa inmanente de sí mismo, sino una cierta totalidad creadora por Dios y distinta de El. Dios puso una ordenación en las criaturas, que no es una perfección más, sino lo que les permite alcanzar la plenitud, y ésta no es otra que su ordenación a Dios: «Esta ordenación que libremente desciende de Dios y a Dios lleva, es precisamente la participación de la luz eterna en las criaturas: don divino que cumple la perfección del universo, penetrándolo imperativamente con su omnipotencia, para hacerlo retornar según su sabiduría a la eternidad de que procede» [11].

---

10 P. Hazard, *o. c.*, pp. 246-247.
11 R. García de Haro, *o. c.*, p. 253.

En los seres irracionales esta participación en la ley eterna «aparece sólo como un *principio motor*, que le traspasa en la oscuridad, por el que ciega y necesariamente se inclina a sus propios actos»[12]. Al no participar activamente de este orden no pueden ser más o menos buenos o malos por lo que hacen. Pero en la criatura espiritual no sucede lo mismo: el orden divino ya no es una inclinación ciega e instintiva, sino luminosa y libremente poseída, de modo que su retorno a Dios no es fruto de un impulso ciego, sino activo, porque se dirige por sí misma a El, de modo libre, movida por el conocimiento y el amor; por eso mismo se trata de un obrar moral, es decir, bueno o malo según respete o se aparte voluntariamente del orden querido por Dios[13].

El derecho natural no es, pues, un conjunto de normas de conducta que broten de la naturaleza como algo autónomo, sino una ordenación puesta por Dios en la naturaleza de cada ser, y que les finaliza según su índole propia. La concepción de Spinoza se pone de manifiesto aún con mayor claridad cuando más adelante, a propósito del pueblo hebreo, sostiene que el estado de naturaleza es extraño al derecho divino revelado, porque todos los hombres nacerían libres (respecto al derecho divino) y sólo después de un pacto (como el de los hebreos en el Sinaí) quedan obligados a respetar las leyes divinas: «En efecto, si los hombres estuviesen por naturaleza vinculados al derecho divino, o si este último estuviese fundado en la naturaleza, hubiese sido superfluo que Dios concluyese un con-

---

12 *Ibidem*, p. 257.

13 Por eso San Pablo en la Epístola a los Romanos manifiesta que los gentiles, aún no teniendo la Ley de Moisés, han pecado, son culpables y dignos de castigo, pues los preceptos de la ley natural «están escritos en sus corazones, siendo testigo su conciencia y las sentencias con que entre sí unos y otros se acusan y se excusan» (Rom. 2, 16). Ante una enseñanza tan clara del Apóstol resulta sorprendente que Spinoza pretenda hacerla coincidir con sus planteamientos (cfr. p. 190).

trato con los hombres ligándoles a sí mismos con un pacto privado» (p. 198, líns. 22-25). Al concebir la naturaleza humana como un modo finito de la Sustancia infinita, Spinoza niega la verdadera índole de la ley natural y reduce la ley divina revelada a un mero pacto social, hasta el punto de que el hombre se obliga a obedecer a Dios, porque previamente se *despoja* de su libertad y le *confiere* a Dios ese derecho [14]. En lugar de fundar todo derecho en el derecho divino, hace al revés: es la ley divina que se hace tal, porque el hombre le confiere esa posibilidad. La oposición de Spinoza con la doctrina revelada no puede ser más absoluta.

Resta por hacer una última consideración: Spinoza, en el capítulo IV, había reducido toda ley divina a una particular ley natural universal que brota de la naturaleza de todos los hombres y que es el conocimiento y amor de la Naturaleza. Ahora define el derecho natural y se apela igualmente a la naturaleza como su fuente exclusiva. Aquí se hace presente una de las contradicciones más graves de todo el sistema spinoziano: hablar de deberes, de la posibilidad de alcanzar o no una determinada meta, etc., en un mundo rígidamente determinista. Sin embargo parece que sólo el sabio, que se guía por un recto razonamiento y no por las pasiones, puede alcanzar el término impuesto por la ley divina [15] siguiendo el derecho natural —el derecho a la propia conservación—, mientras para el resto será un cumplimiento ciego por pura obediencia. La distinción entre seres racionales e irracionales —con el modo diverso

14 Cfr. pp. 198 y 221.

15 Pero el modo de comportarse del sabio no significa seguir un ordenamiento divino, obedecer a Dios, pues eso es imposible cuando se vive según la razón: «Guiados por la razón, podemos amar a Dios, pero no obedecerle, porque no podemos observar las leyes divinas como divinas mientras ignoramos la causa, y no podemos en base a la razón concebir a Dios como un soberano que dicta leyes» (Adnot. XXXIV, p. 264, líns. 24-27). Es decir, sólo cabe obedecer a Dios, cuando se ignore qué es la Naturaleza con sus decretos necesarios.

de participar de la ley eterna— se transforma en Spinoza en la diferencia entre los sabios —racionales—, que son los que verdaderamente «se salvan», y el vulgo (y los demás seres inferiores irracionales).

## 2. EL ESTADO ES EL RESULTADO DE VIVIR SEGUN LA RAZON

Spinoza nos ha presentado a los hombres en un estado natural, que es puro instinto y pasiones, con una conducta determinada necesariamente por la propia naturaleza. Así no hay lugar para la sociedad ni el Estado, como una ordenación y corrección de esas tendencias, ya que son por su misma esencia necesarias. Sin embargo, a pesar de estos principios, Spinoza pretende encontrar unas razones que expliquen la sociedad y el poder civil en consonancia con sus ideas filosóficas.

### A) EL ORIGEN DE LA SOCIEDAD ES UN PACTO UTIL

El estado natural llevaba consigo perpetuos odios y luchas, con el peligro de una mutua destrucción, y se hizo conveniente buscar un modo de vida que proporcionase seguridad y paz. Fue preciso que cada uno cediera su derecho, estableciendo un pacto, mediante el que se comprometían a vivir según las normas de la razón, es decir, a renunciar a obrar según la fuerza y el apetito de cada uno, cuando esto causaba daño a los otros. De este modo, quedaba establecida la sociedad, en la que por su mismo origen, sus integrantes poseían en común el derecho natural que cada uno tenía sobre las cosas: «para vivir con seguridad y en el mejor modo posible, debieron necesariamente ponerse de acuerdo y obrar de modo que el derecho, primero ejercitado por cada uno sobre todo, fuera ejercitado colectivamente y determinado, no en base a la violencia y al apetito

de cada uno, sino en base a la fuerza y a la voluntad de todos conjuntamente» (p. 191, líns. 21-26).

Como ese pacto se basa en la renuncia de cada uno a su derecho, sólo es posible concluirlo cuando los individuos esperan con ese contrato alcanzar un bien mayor o evitar un mal peor. Este modo de actuar del hombre es, para Spinoza, una verdad eterna, de modo que el único móvil de los contratos es la utilidad, y cuando ésta desaparece, el pacto queda anulado y carece de valor. Por tanto, en la constitución de la sociedad se hace necesario incluir esta misma garantía; es decir, para su estabilidad es necesario que siempre permanezca útil a los ojos de cada uno.

Esa utilidad sólo se consigue si el poder público tiene una autoridad soberana capaz de inducir a los individuos por la fuerza a respetar el pacto social por temor a la muerte; y este poder es a la vez derecho, porque ambos se identifican en Spinoza: «La sociedad puede constituirse sin que haya conflicto con el derecho natural, y todo pacto puede ser respetado con plena lealtad cuando satisface esta condición: que cada uno trasfiera en favor de la sociedad toda la potencia de que dispone. La sociedad será de ese modo depositaria del soberano derecho de naturaleza sobre todas las cosas, es decir, sólo ella tendrá en sus manos la autoridad suprema a la que cada uno deberá obedecer, ya sea por su espontánea voluntad, ya sea por temor a la pena capital» [16]. Esto es lo que Spinoza entiende por «democracia», que es el régimen político que más se acomoda al orden de la naturaleza, pues configura a cada individuo como parte de la totalidad del cuerpo social y,

---

16 «Hac itaque ratione sine ulla naturalis iuris repugnantia, societas formari potest, pactumque omne summa cum fide semper servari; si nimirum unusquisque omnem, quam habet, potentiam in societatem transferat, quae adeo summum naturae ius in omnia, hoc est, summum imperium sola retinebit, cui unusquisque vel ex libero animo vel metu summi supplicii parere tenebitur» (p. 193, líns. 19-24).

por tanto, todos permanecen en la condición de iguales que poseían por derecho de naturaleza (como modos finitos de la Naturaleza infinita).

Pero aunque se tratase de otro régimen diverso, Spinoza ha puesto una condición *sine qua non* para que esa sociedad sea estable: necesariamente los individuos que la componen, al hacer el pacto que los une, han debido renunciar a todo su poder de defenderse y, por tanto, a todo derecho, de modo que están obligados a obedecer en *todo* a la autoridad soberana. Es la consecuencia lógica del origen que pone a esta autoridad: si el derecho natural de cada uno le confería libertad absoluta, de modo que no había otra ley para cada individuo, que los instintos de su naturaleza, el derecho civil, que es el resultado de la transferencia al Estado del derecho natural individual, concederá todas las prerrogativas al poder político, llegando a un completo absolutismo y al despotismo más extremo [17].

Ese total sometimiento del ciudadano al poder civil no representa para Spinoza una condición de esclavitud, porque es libre quien se deja guiar exclusivamente por la razón; y la comunidad política, tal como él la concibe, es el reflejo exacto de los dictados de la razón: luego obedecer a esas leyes, sean las que sean, es seguir la razón, es ser libre. Spinoza, que ha rechazado su condición de criatura, porque le resultaba una esclavitud insoportable, deja al hombre sujeto por completo al poder del Estado. Ignora que seguir la ley de Dios transcendente, lejos de ser una atadura, significa la máxima libertad, pues no es un peso que se debe soportar, sino luz y fuerza para obrar bien [18]. Pero aún

---

17 A pesar de esto, Spinoza se esforzará por mostrar, sobre todo en el último capítulo, que existe una libertad de pensamiento y de expresión que el Estado no puede conculcar sin quebrantar su misma razón de ser.

18 «Santo Tomás concibe nuestra participación en la ley eterna —al menos cuando alcanza su mayor perfección— como luz y como poder: como resplandor que guía y como virtud que

es más sintomático cómo traslada esta noción a las leyes civiles: quien las obedece —dice él— no es esclavo sino plenamente libre porque ésa es voluntad de la razón. La razón ha usurpado el puesto de Dios.

Difícilmente puede imaginarse una sociedad con mayor pobreza ética que la descrita por Spinoza, y es lógico que sea así, una vez que la naturaleza humana es equiparada a la de los irracionales, sin más ley que el propio egoísmo. Pero, además, el modo como explica el origen de la sociedad es contradictorio con sus principios filosóficos, pues la utilidad que la sociedad representa como reflejo de la conducta racional no está ni mucho menos en continuidad con la utilidad egoísta que cada uno persigue en estado de naturaleza [19].

En realidad, la sociedad humana es algo mucho más rico de contenido, porque la naturaleza humana posee un valor muy superior del que consigue concederle el pensamiento inmanentista en su intento por exaltarla. El hombre es criatura de Dios y eso comporta, no sólo relación de origen y dependencia, sino también de fin: está ordenado, por su misma naturaleza, a Dios. Y este orden es su perfección última —mayor a la que posee por el mero hecho de ser—, que alcanza como criatura espiritual, es decir, por el conocimiento y el amor de Dios [20]. Porque el hombre es libre de seguir o no esta

---

inclina y faculta a bien obrar. Nuestra moderna tendencia a estar indispuestos con la ley divina, a verla como límite y como peso, a querer y desear un poder autónomo de crear leyes para, finalmente, sentirnos libres, no puede menos que sentirse avergonzada y puesta en ridículo: la ley divina es precisamente lo que guía y hace poderosa a nuestra voluntad» (R. García de Haro, *o. c.*, p. 256).

19 Cfr. A. Guzzo-V. Mathieu, *o. c.*, col. 883.

20 «Omnium creaturarum ipse Deus est finis, sed diversimode: quarumdam enim creaturarum dicitur esse finis in quantum participant aliquid de Dei similitudine; et hoc est comune omnibus creaturis: quarumdam vere est finis hoc modo quod ipsae creaturae pertingunt ad ipsum Deum per suam operationem; et hoc solum creaturarum rationalium, quae possunt ipsum Deum

ordenación, existe el bien y el mal moral que consisten en la efectiva unión con Dios o en el rechazo de esta ordenación, mediante los actos libres. Una vez reconocida esta ordenación natural de cada hombre a Dios, se está en condiciones de encontrar el verdadero origen de la sociedad: los hombres forman entre sí una sociedad —un orden mutuo—, porque previamente cada uno está ordenado a Dios. No convendrían en un mismo orden, ayudándose mutuamente, si no tuvieran un mismo autor y, por tanto, un mismo Fin[21]. Este orden del todo —que incluye el bien de las partes, pues es el bien del todo ordenado— es en sí mismo un bien mayor que el de las partes por separado y por eso es principalmente querido por Dios; pero el orden del todo es causado gracias a que, previamente, cada uno está ordenado a Dios: al margen de Dios, fin de cada uno, ni siquiera habría razón para considerar a los demás como prójimo.

Por tanto, la sociedad es una unión natural —los que participan de un bien común forman naturalmente una comunidad—, y no el resultado de un pacto entre los hombres: la causa principal de la sociedad no es la voluntad general de asociarse, sino el mismo ser social del hombre. Eso no impide que las formas concretas que la sociedad va tomando a lo largo de la historia tengan como causa segunda la libertad humana. Efectivamente, ser libre no se opone a ser natural: la libertad tiene ella misma una naturaleza y un objeto, y por ella el hombre ha de realizar, llevando a su última concreción las exigencias impresas en la naturaleza humana.

---

cognoscere et amare, in quo eorum beatitudo consistit» (S. Tomás, *De Veritate,* q. 5, a. 6, ad 4).

21 «Todas las cosas existentes están ordenadas entre sí, ya que unas sirven a otras. Pero cosas tan diversas no se coordinarían en un solo plan si algo que sea uno no las ordenase» (Idem, *Summa Theologica,* I, q. 11, a. 3, c).

La explicación de la sociedad, como fruto de un pacto «útil», es consecuencia de un punto de partida filosófico: se trata de asegurar la autonomía absoluta de la libertad desvinculándola de la ordenación a Dios.

### B) EL DERECHO CIVIL COMO NORMA SUPREMA Y AUTONOMA

Si la garantía de una sociedad estable radica en el poder de la autoridad soberana para imponer a sus súbditos una obediencia absoluta, es necesario constituir los dictados de esa autoridad en suprema y única fuente de derecho.

Spinoza define el derecho civil como aquella libertad de cada individuo definida y garantizada por las leyes de la autoridad civil; la violación del derecho se produce cuando un súbdito causa daño a otro, despreciando la ley positiva establecida por el poder civil: «Tal violación no puede ser concebida sino dentro de una sociedad políticamente organizada; ninguna violación puede haber en daño de los súbditos por parte de la misma autoridad soberana, porque a ella, por derecho, *todo le es lícito*; de donde la violación puede tener lugar solamente en las relaciones entre individuos, que están obligados a no dañarse mutuamente» (p. 196, líneas 12-16). Sólo el derecho positivo regula las relaciones humanas, sin otras limitaciones que no sean las de la propia fuerza (=derecho) de la autoridad que lo emane: a la autoridad todo le es lícito y legal en la medida que lo *pueda imponer*.

Por tanto, la justicia y la injusticia no tienen otra referencia que el derecho civil[22]: son «creaciones» útiles para la vida social. Se comprende también que toda violación a la autoridad, aunque pudiera tener como

[22] «La justicia puede definirse como una constante disposición de ánimo a dar a cada uno lo que le corresponde *en base al derecho civil...*» (p. 196, líns. 16-17).

finalidad el bien de la comunidad, es considerada como delito de «lesa majestad» y debe ser castigado severamente: es inadmisible un criterio de conducta justo que no sea la conformidad al poder civil y a sus leyes, aunque éstas pudieran ordenar las cosas más absurdas.

La autoridad ilimitada que Spinoza concede al poder civil es una exigencia de su doctrina acerca de la sociedad, pero no responde al auténtico origen y función del poder público. La sociedad exige un gobierno humano, como todas las cosas que tienden a su fin de modo no necesario. Además, por su naturaleza social, el hombre necesita ser ayudado y es capaz de ayudar a los demás para alcanzar su fin, de modo que la autoridad de la sociedad viene exigida por la naturaleza propia del hombre[23]: siendo distinto —aunque no opuesto— lo propio y lo común de los individuos, es preciso que, además de lo que mueve a cada uno a su propio bien, haya alguien que coordine y dirija a los demás al bien común.

Por eso, el gobierno humano tiene como fundamento la naturaleza social del hombre y a su Autor: es una participación del Gobierno divino, cuyo origen es Dios y no la voluntad libre de los hombres. La Providencia divina gobierna a los hombres y a todas las criaturas, pero ha querido hacer partícipes de esa autoridad a los hombres, y ése es el origen de todo poder humano. Porque se trata de un poder participado y no absoluto, la autoridad ha de ser obedecida a título de esa participación[24], y a su vez, el gobernante ha de guardar el orden y los fines para los que Dios ha instituido el gobierno humano: ha de gobernar de acuerdo con la ley natural,

---

23 «Si ergo naturale est homini quod in societate multorum vivat, necesse est in hominibus esse per quod multitudo regatur» (S. Tomás, *De Reg. Principium*, 744).

24 «Si enim potestas principium inquantum talis est, a Deo est, et nihil est a Deo sine ordine, consequens est, quod etiam ordo, quo inferiores potestatibus superioribus subiiciuntur, sit a Deo» (Idem, *In Epist, ad Rom.*, XIII, 1, n. 1025).

pues, en caso contrario, pierde autoridad y lesiona la libertad de sus súbditos.

El hecho de que toda autoridad humana es verdadera como participación de la autoridad divina, no impide que Dios haya dejado a la determinación de los hombres algunos aspectos concretos de ese gobierno, siempre dentro de la ley natural, y en concreto, el modo legítimo por el que en una sociedad se nombren las autoridades. Pero el poder se reconduce siempre a una Causa Primera que es Dios, de modo que ese poder no puede ser absoluto, pues ha de responder a los designios divinos y permanecer en su orden, que es el de una autoridad participada.

Dentro de las funciones de la autoridad humana está la potestad de legislar que, como todo poder, desciende de Dios. El legislador humano es instrumento para procurar reflejar el orden divino en el ámbito que le compete, y así el derecho civil no puede erigirse en cuerpo de leyes autónomas respecto a Dios y, mucho menos, en la única norma de justicia o injusticia: «todas las leyes positivas se reducen a la ley natural, no absolutamente por sí mismas, sino consideradas las diversas circunstancias que hacen conveniente su observancia» [25]. No sólo caben violaciones de la justicia fuera de un ordenamiento jurídico positivo, sino que la misma autoridad legislativa puede faltar a la justicia porque no le compete *crear* un orden, sino reflejar en su ámbito propio el orden divino; y si no lo respeta verdaderamente, está obrando contra la justicia y defraudando a sus súbditos [26]. El positivismo jurídico que pretende

---

25 Idem, *In III Sent.* d. 37, q. 1, a. 3, sol.

26 «La ley escrita, al no dar vigor al Derecho natural, tampoco puede disminuírselo o aumentárselo, porque la voluntad del hombre no tiene poder de cambiar la naturaleza. Por eso, si la ley humana contiene alguna cosa contra la ley natural, es injusta, y carece de fuerza de obligar: cuanto el derecho positivo puede disponer respecto al derecho natural no le afecta en nada, haga una cosa u otra. Por lo que tales escritos ni siquiera han de llamarse leyes, sino más bien corrupciones de la ley, no de-

la autonomía de la ley humana, encuentra en Spinoza una formulación categórica en consonancia con su afán de autoafirmación. Pero a la vez significa una confirmación *a priori* de la suerte que corre una sociedad cuando pretende independizar sus leyes del ordenamiento divino: «La ley humana es regla reglada, medida mensurada, que recibe de su más alta regla la peculiar fuerza ordenadora que le es propia, su condición de fuente de luz y de virtud: como el mal corrompe no activa sino formalmente, al privarse de la superior medida del orden divino, la ley humana no adquiere un nuevo modo de regir, sino que pierde el modo propio y superior de hacerlo, para asimilarse a la ley que se dicta entre las bestias»[27]. La autoridad queda reducida a la violencia, y la ley a la pura fuerza, como para los animales. Esto es el resultado de la progresiva pretensión de autonomía respecto a Dios: en muchos casos no es una hipótesis de trabajo, sino una realidad.

Una última muestra del alcance que tiene para Spinoza la solidaridad entre los hombres, nos la ofrece a propósito de las relaciones entre Estados, pues su doctrina continúa en la misma línea egoísta y pragmática. Las alianzas entre Estados son válidas mientras son útiles, puesto que cada uno mira exclusivamente por su propio interés; confiar en promesas o palabras sería ingenuidad. Por derecho es enemigo del Estado quien no reconoce su autoridad como súbdito o como aliado, del mismo modo que si le hubiera causado daño, y por tanto es lícito forzarle con todos los medios a someterse o aliarse[28]. Si el Estado se constituye por la tras-

---

biendo juzgarse según ellos» (Idem, *Summa Theologica*, II-II, q. 60, a. 5, ad 1).

[27] R. García de Haro, *o. c.*, p. 27.

[28] «No es el sentimiento de odio, sino una situación de derecho que cualifica a alguien como enemigo del Estado; el Estado tiene el derecho de considerar a quien no ha reconocido la propia autoridad con ningún acuerdo, del mismo modo que aquel que le haya causado un efectivo daño. Es, por tanto, perfecta-

ferencia a la comunidad del derecho natural —instinto de conservación— de cada uno, es lógico que se comporte en relación a los demás Estados conforme a la misma ley del más fuerte. De hecho, las relaciones internacionales tantas veces son un mezquino juego de intereses egoístas, pero lo tremendo de la doctrina de Spinoza es que constituye ese hecho en norma justa: los hombres son como fieras que luchan entre sí; si algunos consiguen ponerse de acuerdo para no hacerse daño mutuo, sin embargo, su ley es causarlo a quienes no reconozcan su autoridad. Es útil tener presente todas estas formulaciones de Spinoza cuando se leen sus continuas llamadas al amor al prójimo, en las páginas anteriores, porque ayudan a deshacer más de un equívoco.

## 3. EL PODER DEL ESTADO SOLO ESTA SOMETIDO A LA RAZON

Según el modelo de Estado que Spinoza ha concebido, la autoridad soberana posee un derecho absoluto en todo. Pero reconoce que, aun siendo deseable conformarse cada vez más con ese ideal, sin embargo no es posible realizarlo plenamente, porque nunca se da una transferencia completa del derecho natural de cada uno en manos del poder civil, condición insustituible para que la autoridad sea absoluta. Por tanto, el poder del Estado, y consiguientemente su derecho, tiene unos límites que se propone tratar en estos últimos capítulos del *Tractatus*. En esencia, su argumentación consiste en mostrar, tomando como ejemplo ilustrativo la organización política del pueblo hebreo, que la religión debe estar sometida al Estado, pero que éste a su vez debe respetar a la razón, es decir, debe dejar libertad

---

mente legítimo forzarlo con todos los medios a disposición a someterse o a confederarse» (p. 197, líns. 11-15).

de pensamiento y expresión a quienes se mueven en el plano de un conocimiento racional y no son esclavos de la superstición e ignorancia.

Se cumple así la finalidad de esta obra: reducir la religión a una esfera propia del Estado, habiéndola privado de todo contenido racional, para después poner al Estado bajo el imperio de la razón, porque es ésta la que le ha dado el poder y le asigna sus tareas. Al Estado le compete velar por la paz social —y para ello se sirve de la religión, pues ése es su cometido—, pero no puede regular a la razón, es decir, no puede limitar su libertad. Esa ingerencia sería un contrasentido con su misión, ya que perturbaría el orden social.

Antes de entrar propiamente en la argumentación, precisa que el «poder del Estado no está delimitado exclusivamente por su capacidad de obligar a los súbditos mediante el miedo, sino que se extiende hasta donde existe la posibilidad de obtener la observancia de los propios mandatos» (p. 201, lín. 32-p. 202, lín. 2). En la medida que un hombre, en su conducta, sigue las órdenes de la autoridad, sea cual sea el motivo que le induce a ello, esa persona obra como súbdito, aunque la decisión de obrar así se pueda considerar a la vez como autónoma: «en definitiva, la autonomía de la decisión personal no comporta una autonomía de conducta práctica efectiva no subordinada al derecho del Estado» (p. 202, líns. 8-9). Por tanto —y es aquí adonde quiere llegar Spinoza— todo obrar moral en cuanto conducta de vida cae bajo el derecho del Estado, y aunque una persona se comporte de un determinado modo, movida por su fe, al obrar así responde a la condición de súbdito del Estado: al fin y al cabo, la religión es un modo más de que dispone la autoridad política para conseguir que los súbditos obedezcan a sus leyes. Solamente en el plano de la razón —y no en el del sentimiento, propio de la fe— hay una autonomía que debe ser respetada por el Estado.

### A) EL DERECHO DIVINO COMO PACTO HUMANO: LA ORGANIZACION TEOCRATICA DE ISRAEL

Para establecer cuál debe ser en la práctica el alcance del poder civil y las principales concesiones que debe hacer a sus súbditos, con el fin de garantizar una mayor seguridad al Estado, Spinoza se ocupa extensamente del origen e historia del pueblo hebreo [29]. Si al comienzo del *Tractatus* ha rechazado la verdadera noción de elección divina, reduciéndola a mera «fortuna» en cuanto Estado, ahora se propone estudiar con detalle su organización política para encontrar la explicación de esa «fortuna» y sacar algunas enseñanzas que convenga aplicar en la constitución de cualquier otro estado.

La clave para la conservación de un Estado consiste, según Spinoza, en conseguir la lealtad y constancia de los súbditos para obedecer las órdenes; y como de suyo cada uno busca su propia utilidad empujado por los más bajos instintos, la solución no parece fácil y de hecho en la historia se han probado numerosos expedientes. Un método eficaz, ensayado con cierto éxito por Alejandro Magno y los emperadores romanos, le parece a Spinoza, es hacer creer a los súbditos que la autoridad soberana es divina y sagrada. En esa línea se propone ilustrar los procedimientos ideados por Moisés para conseguir hacer de los hebreos un Estado seguro y próspero.

Todo lo que Dios comunicó a Moisés acerca de las instituciones y leyes de su pueblo, será presentado por Spinoza como hábiles disposiciones concebidas por Moisés para «persuadir» al pueblo de su potestad sagrada e inducirle a obedecer. En el libro del Exodo (cc. 3 y 4) se narra con toda claridad cómo Dios escoge a Moisés para que saque de Egipto a los hebreos y los lleve hasta el monte Sinaí, donde quiere hacer con ellos un pacto, de modo que sean su pueblo entre todos los

---

[29] Cfr. p. 203, lín. 6-11.

demás. Si los hebreos aceptan, El les dará una tierra que ya había prometido a Abraham y después a su descendencia, y será su Dios, que les protegerá y cuidará de modo particular. A su vez, el pueblo se compromete a no tener otros dioses y cumplir todas las leyes establecidas por Dios, cuyo núcleo principal es el Decálogo (cfr. Ex., cc. 19-24). Esta elección es una fase importante del designio amoroso de Dios, que desde el momento mismo del pecado original prometió la Redención (cfr. Gén. III, 15), y va disponiendo todo para el instante supremo de la Encarnación del Hijo. Ante la general corrupción de la humanidad, Dios decidió escoger, en Abraham, un pueblo que conservara fielmente sus promesas y en el que nacería el Redentor. Cuando llega el momento en que Dios quiere hacer esa alianza con todo el pueblo, Moisés es la persona de la que se sirve, en su Providencia, para ser mediador del pacto, sin otra autoridad que la concedida por Dios, y es así como el pueblo acepta su dirección.

En cambio, he aquí cómo Spinoza explica el pacto del Sinaí. Los hebreos una vez fuera de Egipto habían recuperado su derecho natural, pero por consejo de Moisés —«hombre que gozaba por parte de todos de mucha confianza» (p. 205, lín. 23)— decidieron transferirlo, no a un hombre, sino a Dios; fue, pues, la constitución de una sociedad como todas las demás, por transferencia del derecho natural a la autoridad, que en este caso era Dios. En esta particularidad influyó el hecho de que «creyeron que su salvación estaba garantizada por la sola potencia de Dios», pues atribuían al poder divino los prodigios sucedidos en el desierto, que al fin y al cabo eran fenómenos naturales. Se explica así por qué se llamaba pueblo de Dios, y por qué la religión se identificaba con el derecho civil hasta el punto de poder designar a ese Estado como teocracia. En realidad «todas estas características tenían una consistencia más nominal que real, pues en la práctica los hebreos mantuvieron ilimitado su derecho a la soberanía...»

(p. 206, líns. 19-22), y por eso, ante el terror que les inspiró oír hablar a Dios la primera vez que le fueron a consultar, se presentaron a Moisés, y anularon el primer pacto, para transferir a éste su derecho natural, de modo que Moisés fue a partir de ese momento «el único juez supremo, diverso de los demás, el solo poseedor, para los hebreos, de las funciones de Dios, es decir, de la suprema majestad» (p. 207, líns. 6-9).

En definitiva, la expresión «pueblo de Dios» era un simple modo de decir, sin ninguna consecuencia práctica, y, en realidad, lo que sucedió es que eligieron como jefe supremo a Moisés, a modo de un monarca cualquiera. Ni Dios tomó la iniciativa sacándoles de Egipto con su poder omnipotente, ni Moisés recibió de Dios su autoridad; todo lo pone el pueblo, ya que no hay, para Spinoza, otra explicación a la sociedad. A partir de este momento, todo lo que sucede en relación al pueblo hebreo —elección de sucesor, leyes particulares, creación de instituciones, disposiciones de culto...—, son otras tantas medidas tomadas por Moisés para la prosperidad del Estado. En resumen —y esto tendrá mucho interés para someter la religión al Estado—, los preceptos religiosos fueron recibidos por los hebreos como leyes divinas, no porque era Dios mismo quien se las comunicaba a Moisés, sino porque éste —en cuanto poder supremo—, al emanarlas personalmente, les confería la obligatoriedad, ya que le habían transferido todo su derecho natural y les correspondía obedecerle. Spinoza se propone sacar partido del caso hebreo para apoyar sus ideas políticas; es decir, para ensalzar la democracia y mostrar todos los defectos del régimen monárquico. En este sentido el período de los Jueces le resultaba más útil, pues no había jefe supremo, sino en cada tribu el suyo, por elección.

Con esta perspectiva, cerrada a todo lo trascendente, va enumerando las circunstancias «políticas» que explicarían la «fortuna» de los hebreos. En primer lugar, los motivos que moderaban el poder de los jefes de tri-

bus: éstos no tenían la potestad de interpretar las leyes, el ejército no tenía mercenarios, temían que apareciera un profeta que les desautorizara, el hecho de que el jefe de tribu era un hombre como los demás y que tanto él como sus súbditos no podían desear la guerra más que la paz. Por otro lado, una serie de medidas mantenían al pueblo obediente: ante todo el hecho de «creer que en realidad su reino fuese el reino de Dios y que ellos solos eran los hijos de Dios, y todos los demás pueblos sus enemigos; por esto nutrían un odio implacable contra los demás pueblos, y estaban convencidos de dar prueba de celo religioso, comportándose de esa manera» (p. 214, líns. 23-26). Spinoza alude después a otro motivo muy importante para la lealtad de los súbditos, y era él hecho de poseer cada uno su tierra (no en vano ya ha dicho que la propia utilidad es el fundamento de la sociedad).

Si a esto añadimos la estricta regla de obediencia que, incluso, les imponía «descansar por obediencia», se comprende que eso les llevaba a «desear hacer lo que estaba mandado», pues «no creo que se puedan pensar medidas más eficaces que éstas para influir en el ánimo de los hombres, que por nada son más conquistados que por la alegría que nace de la devoción, es decir, del amor y de la admiración unidos» (p. 216, lín. 33-p. 217, lín. 1). Finalmente, Spinoza alude a la variedad del ceremonial religioso, que «impedía el aburrimiento», y a la reverencia por el Templo y por las leyes.

Una vez decidido a explicar las leyes y costumbres del pueblo hebreo, bajo el prisma político, la tarea de Spinoza ha consistido en espigar, de entre esas peculiaridades, lo que secunda su punto de vista. Por una parte, es una completa deformación de los textos sagrados atribuir esos usos a la capacidad política de Moisés. Por otra, es una falta de seriedad científica aludir a la obediencia del pueblo hebreo, a las leyes, al respeto por el Templo y por la religión..., como si pudiesen

nacer en un pueblo, con sólo proponérselo la autoridad. Cuando se lee la Biblia sin ideas preconcebidas, se ve de modo palpable, en la vida del pueblo hebreo, la mano poderosa de Dios que le confiere un carácter peculiar, y cuya única explicación es la elección divina. El contraste entre las costumbres de Israel y las de los pueblos vecinos, sobre todo en la religión, es tal, que un estudio serio no puede menos de reconocerle su índole única, inexplicable por la habilidad política de Moisés.

El último punto que Spinoza se propone ilustrar es cómo, a pesar de una organización política eficaz, perdieron tantas veces su independencia y al final fueron completamente destruidos como Estado[30]. En las páginas de la Biblia resulta patente que la historia de Israel guarda una íntima relación con su fidelidad a la alianza hecha con Dios, en el Sinaí: cuando son fieles a su condición de pueblo de Dios —cuyo primer precepto era el monoteísmo—, la prosperidad les acompaña, mientras que sobrevienen las calamidades en cuanto abandonan esos preceptos y claudican ante la tentación de ser como los demás pueblos que les rodean. Es así como Dios vela para fomentar en ellos la fidelidad, y los diversos castigos —el libro de los Jueces lo manifiesta con especial claridad— son el medio de que Dios se sirve, en su Providencia, para llevarles a la penitencia y arrepentimiento, de modo que, a pesar de todo, el designio salvador divino se cumpla finalmente con la venida de Cristo. Por eso, lo que Spinoza llama destrucción del primer Estado (cautividad en Babilonia), no significa una solución de continuidad en los planes de Dios, sino un castigo, ciertamente más duro, porque la infidelidad del pueblo también alcanzó

---

30 Spinoza se interesa sólo por el Estado de Israel antes del exilio en Babilonia, pues, desde su óptica exclusivamente política, el llamado segundo Estado (después de la liberación por el edicto de Ciro) carece de valor, ya que los sacerdotes se apropiaron del poder de los jefes de tribu y eso políticamente es lo más pernicioso.

entonces un grado mayor, pero igualmente de carácter medicinal; así, a la vuelta del destierro, purificados por esa prueba, el pueblo hebreo conoce una época de especial fervor religioso, conforme se acerca la plenitud de los tiempos: la venida del Mesías prometido, que da sentido a toda su historia.

En cambio, para la visión deformada de Spinoza, este maravilloso modo de conducir Dios a su pueblo no es otra cosa que un sucederse de circunstancias políticas favorables o desfavorables. En concreto, a la hora de encontrar una explicación al sometimiento del pueblo a un poder extranjero y a su desaparición temporal como Estado, la solución estará en un error de índole político. Negada la libertad humana, la única causa de las vicisitudes sufridas por una sociedad está en sus mismas leyes y costumbres (cfr. p. 217, líns. 21-26). Spinoza concluye que la ruina del Estado hebreo debe atribuirse a la «ira de Dios», es decir, al hecho de que Dios dio unas leyes e instituyó un sistema de gobierno que en realidad lo que buscaba era la destrucción del Estado. El episodio en que cifra esta ira divina es la decisión de Dios, a raíz de la adoración al becerro de oro (cfr. Ex., c. 32), de confiar a los levitas el ministerio religioso, que antes tenía intención de dar a los primogénitos. Desde ese momento «las leyes no serían ya leyes, es decir, bien para la comunidad, sino castigo y suplicio. En efecto, en el deber de ofrecer a los levitas y a los sacerdotes todos aquellos dones, en el deber de rescatar los primogénitos y dar a los levitas una cierta suma de dinero por cabeza, y por último, en el haber reservado solamente a los levitas el acceso a los ritos sagrados, los hebreos continuamente se veían echar en cara la culpa de impureza y el repudio de parte de Dios» (p. 218, líns. 11-16). Deformando una y otra vez el sentido de los textos, Spinoza trata de explicar todos los males de Israel como consecuencia de ese hecho y, en particular, el origen de la monarquía, que precipitó el desastre.

Atribuye la elección de los levitas y sus prerrogativas al hecho de que fueron los únicos que no adoraron al becerro de oro. Sin embargo, eso no lo dice en ningún lugar el texto sagrado; es más, fue Aarón, hermano de Moisés, levita y destinado a ser el sacerdote junto con su descendencia, el que construyó el becerro y lo presentó al pueblo para adorarlo. En realidad, rebatir las continuas tergiversaciones que hace Spinoza de la Biblia no tiene interés una vez que se sabe el uso pretendido. Pero sí cabe preguntarse qué quiere decir con esa expresión «ira y venganza de Dios», si Dios es la Naturaleza. La explicación, dejando a un lado la ambigüedad de los términos, es que Moisés, levita, una vez con todo el poder, decidió dar a su tribu unos privilegios y dictó esas leyes que introdujeron en el pueblo una injusticia, fuente de envidias y rencores para las demás tribus, origen de todos los males: en la eterna necesidad que gobierna la Naturaleza, estaba determinado que la mente de Moisés, modo finito del atributo divino del Pensamiento, dispusiese fatalmente las cosas de modo que la «fortuna» del pueblo hebreo acabase un día definitivamente.

A la vista de lo sucedido en el pueblo hebreo, Spinoza admite que ese Estado teocrático no puede servir de modelo, pero quiere hacer notar algunas características que deben ser tomadas en consideración y, más en concreto, los errores que se deben evitar. A base de argumentaciones que convierten en *propter quod* lo que solamente es *post hoc* (las sectas religiosas surgen *porque* los pontífices tuvieron autoridad de emanar decretos, la libertad de los profetas *fue causa* de muchos males, las guerras civiles son una *consecuencia* del régimen monárquico...), Spinoza saca cuatro conclusiones. Dejando a un lado la última, donde glosa la ruina que significa para el pueblo el régimen monárquico, las tres primeras tienen un común denominador que prepara el terreno al tema del capítulo siguiente: es dañosísimo para el Estado y para la religión que ésta y sus

ministros no estén bajo el poder civil. Esto es lo que verdaderamente le interesaba a Spinoza y es la conclusión de su estudio de la historia de Israel. Después de señalar de nuevo el peligro de hacer valer la ley divina en el ámbito de la especulación racional —ha sido la conclusión de la primera parte del *Tractatus*—, con acento marcadamente autobiográfico [31], alude a los males que se derivan para el respeto del poder público y concluye: «Para evitar estos males no se puede concebir otro medio más seguro para el Estado que el de hacer consistir el fervor y la observancia religiosa exclusivamente en las obras, es decir, en el sólo ejercicio de la caridad y de la justicia, dejando libre a cada uno de juzgar en el resto» (p. 226, líns. 3-6). Resumamos la verdadera línea argumentativa de Spinoza: la estabilidad del poder civil es el bien supremo. La religión revelada supone un peligro para esta soberanía y un cúmulo de males para la sociedad; luego hay que hacer consistir la religión en otra cosa, que concurra en garantizar aquel supremo bien. Todo el estudio de la Escritura y de la historia de Israel, con su nuevo método de interpretación, es una tarea con un resultado preestablecido. Se trata de deformar más o menos los hechos para concluir en el término elegido.

### B) LA RELIGION SOMETIDA AL PODER SUPREMO DEL ESTADO

A lo largo del *Tractatus*, Spinoza ha ido estableciendo progresivamente todas las premisas para llegar a esta conclusión, que señala el término de toda la tarea de

---

31 «Siguiendo el ejemplo de los fariseos, los peores hipócritas, movidos por el mismo odio y por la misma rabia (que hacen pasar por devoción a la ley divina), han perseguido siempre a las personas más conocidas por su honestidad y más famosas por su virtud, y por eso, más aborrecidas de la plebe, condenando públicamente sus opiniones y suscitando contra ellos la cólera brutal de las masas» (p. 225, líns. 26-30).

destrucción de la religión revelada, presente desde el comienzo. Ahora ya sólo queda sacar la consecuencia implícita: si la religión se reduce a mera conducta práctica, y ésta es competencia exclusiva del poder civil, resulta que a la autoridad soberana compete todo derecho sobre la religión. La argumentación de Spinoza es un poco más compleja en la forma pero, en esencia, se reduce a esto.

Una vez que la ley de Dios consiste en la práctica de la justicia y la caridad, se trata de mostrar que esta conducta sólo tiene fuerza de derecho y de mandato gracias a las leyes del Estado, es decir, que todo su poder vinculante —y por tanto, todo derecho divino— surge del poder soberano del Estado. Spinoza recuerda que, en el estado de naturaleza, la razón no puede presumir de un derecho superior al que dicta el apetito natural: no hay otro límite al derecho de cada uno que el propio poder, no existe pecado y no es posible concebir a Dios como juez que castigue; es decir, en ese estado, no hay ningún derecho divino vigente, ni religión.

Los preceptos divinos no son otra cosa que los preceptos de la razón, y sólo pueden tener fuerza de ley cuando los individuos renuncian a su derecho de naturaleza y se constituyen en sociedad[32]. Es así como aparecen los conceptos de justicia e injusticia. Por tanto, «la justicia y en general todo precepto genuino de la razón y, consecuentemente, la caridad hacia el prójimo, reciben fuerza de derecho y de prescripción, solamente del derecho del Estado, es decir, de la voluntad

---

32 «Como hemos mostrado en el capítulo IV hablando de la ley divina, para que los *genuinos preceptos de la razón*, es decir, *los verdaderos preceptos divinos*, obtuviesen fuerza de derecho plenamente, fue necesario que cada uno renunciase al propio derecho de naturaleza y lo transfiriese o a la colectividad, o a un grupo de personas, o a una sola persona» (p. 229, lín. 32; p. 230, lín. 1).

de aquellos que ostentan el derecho de poder soberano»[33]. Como este carácter de ley es el único derecho divino posible, resulta patente que la autoridad de Dios sólo se puede ejercitar a través de quienes poseen el poder supremo.

Spinoza aduce como confirmación el caso del pueblo hebreo: de su interpretación de la historia de Israel resulta que los preceptos divinos sólo adquirieron fuerza de ley una vez que Moisés, constituido en Rey, dictó esas normas; así, por ejemplo, Moisés no pudo castigar las violaciones del sábado hasta que los componentes del pueblo transfirieron en él su derecho natural, en el pacto del Sinaí. Spinoza quiere decir que la observancia del sábado adquirió fuerza de precepto religioso cuando la autoridad civil —Moisés— lo promulgó y pudo velar por su cumplimiento. En su filosofía, los preceptos religiosos tienen esa condición cuando la autoridad del Estado les da carácter de ley, pues es impensable que Dios (la Naturaleza) se comporte como un soberano que dicta leyes (cfr. pp. 231-232). El pacto del Sinaí, en que Dios reveló a Moisés los preceptos del Decálogo para que los transmitiera al pueblo y cuya fuerza de ley procedía de la promulgación divina, es interpretado por Spinoza como el momento en que Moisés queda constituido en autoridad suprema, y por ese hecho, capaz de dictar unas normas de conducta —preceptos religiosos— y exigir su cumplimiento con la amenaza de castigos[34].

---

33 «Justicia igitur, et absolute omnia verae rationis documenta, et consequentes erga proximum charitas, a solo imperii iure, hoc est a solo eorum decreto, qui ius imperandi habent, vim iuris et mandati accipiunt» (p. 230, líns. 3-7).

34 En esa misma línea argumentativa declara que «la religión revelada perdió fuerza de derecho en el momento de la destrucción del Estado hebreo, ya que, fuera de toda duda, el reino de Dios y el derecho divino cesaron en el momento en que los hebreos transfirieron el propio derecho al rey de Babilonia» (p. 230, líns. 31-34). La lectura de las páginas de la Sagrada Escri-

Pero, en toda esta argumentación de Spinoza hay, además, otro equívoco. Habla del pueblo hebreo como si no fuera un caso único en la historia. Si en ese Estado los preceptos dados por Dios (el sabático y los demás), eran exigidos por la autoridad civil, se debía a su condición única de pueblo elegido por Dios, condición irrepetible que no puede servir de ejemplo para ningún otro caso. Toda la argumentación de Spinoza para concluir que la religión recibe fuerza de ley del poder civil, se apoya en unas premisas falsas: reducir la religión a una justicia y caridad dictadas por la razón y establecer como hecho incontrastable un estado de naturaleza previo y autónomo a cualquier ordenamiento divino. Identifica así la religión con un producto de la vida social, fácil de explicar.

Si el derecho divino depende exclusivamente de la autoridad soberana, como dice Spinoza, ésta es también intérprete, de modo que el culto externo de la religión y todo ejercicio de piedad deben estar de acuerdo con la exigencia de paz y conservación de la comunidad política [35].

El quicio de la argumentación spinoziana es que «el amor de la patria es ciertamente la expresión más alta de piedad que se pueda dar» [36]. La piedad hacia el prójimo —eso es la religión para él— no es verdadera si comporta un daño a la comunidad política, y viceversa, es conforme a la piedad una acción en favor de la conservación de la comunidad, aunque se haya realizado

---

tura sobre la historia de los hebreos en el exilio de Babilonia bastan para desautorizar esta afirmación.

35 «Ahora es el momento de demostrar que una auténtica voluntad de obedecer a Dios exige que el culto externo de la religión y todo ejercicio de piedad sean conformes a la exigencia de paz y de conservación de la comunidad política. Una vez demostrado esto, será fácil entender en qué sentido la autoridad soberana sea intérprete de la religión y de la práctica religiosa» (p. 232, líns. 4-8).

36 «Certum est, quod pietas erga patriam summa sit, quam aliquis praestare potest» (p. 232, líns. 9-10).

«impíamente» en daño del prójimo: «la salvación del pueblo viene a ser la ley suprema a la que deben ajustarse todas las demás leyes humanas y divinas» (p. 232, líns. 21-22). Compete, pues, a la autoridad soberana determinar lo necesario para la salvación del pueblo y la seguridad del Estado y, por tanto, determinar el modo en que cada uno debe expresar su piedad hacia el prójimo, «es decir, el modo en que cada uno está obligado a prestar obediencia a Dios» (p. 232, líns. 26-27).

Para confirmar su deducción con la historia de Israel, aduce el precepto dado por Dios: «Ama a tu prójimo como a ti mismo» (Lev. XIX, 18). Este mandato incluía, no sólo a los connacionales, sino también a los extranjeros que habitaban en medio de ellos, pero excluía a los pueblos enemigos. Dios les prohibió hacer alianzas con esos pueblos, para preservarles de la idolatría que abrazaban cuando hacían esos pactos. Era un precepto de caridad, aún imperfecto, como toda ley del Antiguo Testamento, que servía de preparación a la venida de Cristo, y a la Nueva Ley, que cumple y perfecciona la Antigua. Por eso Jesús, en el Sermón de la Montaña, para ilustrar su misión, se refiere a este perfeccionamiento y alude en concreto al precepto de la caridad, formulándolo ya en toda su plenitud: «Habéis oído que fue dicho: amarás a tu prójimo y aborrecerás a tu enemigo. Pero yo os digo: Amad a vuestros enemigos y orad por los que os persiguen...» (Mt. V, 43-44). Según Spinoza, en cambio, el precepto del Levítico fue una medida política para garantizar la libertad del Estado hebreo y el dominio de la tierra ocupada, mientras que el mandato dado por Cristo es consecuencia de que *comprendió* que los hebreos serían dispersados por toda la tierra y por eso les recomendó ejercitar la piedad con todos. Y concluye: «Todo esto demuestra con la *máxima evidencia* que la religión correspondió siempre a la utilidad de la comunidad política» (p. 233, líns. 25-26).

Spinoza califica de «sediciosa» la opinión de quienes sostienen la separación de un poder sagrado, que com-

pete a la Iglesia, y un poder civil, propio de la autoridad política [37], pues el pueblo atribuye un gran valor a la obediencia en materia religiosa, de modo que «intentar sustraer esta autoridad al poder político significa querer producir una escisión en el Estado y provocar necesariamente luchas y discusiones implacables» (p. 235, líns. 12-16). Para Spinoza, el único móvil de quienes pretenden esa separación es alcanzar ellos mismos el poder, pues quienes gobiernan en la Iglesia son simples ciudadanos privados que sólo se preocupan de sus propios intereses (cfr. pp. 235-236).

Spinoza enumera el alcance de esa autoridad [38] y señala como ministros de la palabra de Dios sólo aquellos que encaminan el pueblo al verdadero sentimiento religioso, según las decisiones que la autoridad soberana crea conveniente para el interés público (cfr. p. 236, líns. 28-31) [39]. La religión queda, pues, convertida en el instrumento apto para facilitar el dominio absoluto del

---

37 Esa «opinión sediciosa» procedería del caso del pontífice de los hebreos. Sin entrar en detalles, es preciso señalar que la existencia de una autoridad religiosa en la Iglesia diversa del poder político es ajena por completo a la organización del pueblo hebreo.

38 «Está fuera de toda duda que la administración de la religión en nuestro tiempo es de exclusiva competencia de la autoridad soberana, que es la única que podrá conceder o garantizar el derecho y el poder de administrar el culto, elegir los ministros, determinar y establecer los fundamentos y la doctrina de la Iglesia, juzgar en el campo de la moral y de la práctica religiosa, excomulgar o revocar la excomunión y, por último, proveer a las necesidades de los pobres» (p. 234, lín. 33; p. 235, lín. 6).

39 La última cuestión que se plantea Spinoza en este capítulo es el motivo por el que en los Estados cristianos existe un continuo contraste de opiniones acerca de ese derecho, mientras que en el pueblo hebreo no hubo esas controversias. La causa estaría en que los primeros que predicaron la religión cristiana fueron ciudadanos privados, mientras que en Israel fue Moisés que era el jefe supremo. Partiendo de esta premisa va ilustrando su teoría con una continua falsificación de la historia, donde todo lo sobrenatural viene explicado en clave de oportunismo político, cuando no de egoísmo personal.

poder político y conseguir que el pueblo ignorante se conforme a los «eternos decretos de la Naturaleza». Pero sobre todo, Spinoza pretende conseguir eliminar toda consideración teológica en las cuestiones políticas: que la fe y la religión no tengan nada que decir en el ordenamiento de la sociedad. Es el Estado quien señala la bondad o maldad de la religión y, en último término, el supremo árbitro es la razón, pues el Estado es la consecuencia de vivir según la razón.

* * *

Spinoza, a lo largo de esta obra, invoca la conservación y prosperidad de la comunidad política como un bien absoluto, y en estas últimas páginas ya dice explícitamente que se trata del bien supremo, a cuya luz se debe juzgar la bondad o maldad de las acciones humanas.

Esta afirmación es consecuencia de concebir la sociedad como fruto de un pacto, de una transferencia de derechos, sin ninguna relación a Dios. Pero la comunidad humana posee una ordenación propia porque, previamente, todos los individuos que la integran están ordenados naturalmente a Dios, que es el Bien Común, del que todo bien depende y al que todo bien se ordena[40]. Por tanto, la sociedad tiene un bien o un fin inmediato que es el mismo orden social, por el que los hombres se ayudan mutuamente, pero que depende de otro bien trascendente (Dios), que es el bien principal que deben conseguir. Sólo respetando esta ordenación

---

40 «El bien particular está ordenado al bien común, como al fin; ya que el ser de la parte depende del ser del todo (...). Pero el bien sumo, que es Dios, es un bien común, del que depende todo otro bien. El bien por el que cada cosa es buena es un bien particular de esa cosa y de las otras que de ella dependen. Por tanto, todas las cosas están ordenadas, como a su fin, a un único bien, que es Dios» (S. Tomás, *Summa contra Gentiles*, III, c. 17).

al Bien Sumo trascendente, tiene sentido hablar de un bien interno o inmanente a la sociedad; entonces, en efecto, éste es un verdadero bien, mayor que el bien de cada uno, querido por Dios, pues hace mejores a los hombres al dirigirlos a ese orden que es más representativo de su gloria, y al hacerlos capaces de contribuir al bien de los demás [41]. La perfección del orden social radica en la ordenación a Dios; si no se configura de acuerdo a la norma moral querida por Dios y previa a cualquier ordenamiento jurídico humano, ese orden social es malo y en ningún caso puede convertirse en un bien supremo que mida en última instancia la bondad o maldad de las acciones humanas. Sólo desde una perspectiva inmanentista, Spinoza puede plantear un conflicto entre la piedad hacia el prójimo y el bien de la comunidad, porque se trata de dos nociones imposibles de fundamentar sin la referencia a Dios trascendente. El verdadero amor al prójimo y el auténtico bien de la sociedad nunca pueden oponerse, porque están ambos ordenados a Dios.

El orden social, siendo un cierto bien, no es un fin en sí mismo, sino que debe ordenarse a Dios, Fin último del hombre y de la sociedad. Por eso, la mera conservación y estabilidad del orden social no puede constituir, sin más, la suprema aspiración de los ciudadanos. Ese orden no es legítimo si conculca los deberes de cada persona con Dios, pues en esa misma medida carece de su bien interno, no es algo bueno.

El orden social —bien común temporal— no se puede reducir a algo puramente material, sino que es una ordenación que ha de facilitar el que cada uno llegue mejor, con la ayuda de los demás, a alcanzar su fin que

41 «El bien común de la ciudad y el bien singular de una persona no difieren solamente según lo mucho o lo poco, sino según diferencia formal, pues una es la razón del bien común y otra es la del bien singular, lo mismo que se distinguen el todo y la parte» (Idem, *Summa Theologica*, II-II, q. 58, a. 7, ad 2).

es Dios[42]; lo material se integra dentro de un bien más alto, «y esto independientemente de la opinión de los hombres o de cualquier pacto entre ellos: no sólo el individuo es anterior a la sociedad, sino que el orden social de los hombres entre sí es algo natural y anterior a los pactos que éstos pueden hacer, que para ser justos habrán de respetar siempre la medida de esa ordenación»[43].

En un planteamiento como el de Spinoza, cerrado a toda trascendencia, donde la sociedad no pasa de ser un «ordenamiento racional», no hay otro bien superior a la mera convivencia pacífica, sin contenido ni finalidad fuera del sometimiento a la autoridad constituida. Pero ese orden social, fin en sí mismo, ya no es un bien, algo que ayuda a cada hombre a conseguir su fin, sino una esclavitud que los reduce a modos finitos del curso necesario de la Naturaleza, de la Sustancia infinita[44].

### C) LA LIBERTAD DE PENSAMIENTO Y DE EXPRESION

Después de haber exaltado con tanto empeño el derecho absoluto de la autoridad soberana, Spinoza se propone, en el último capítulo de su obra, la defensa de una cierta libertad de pensamiento y de expresión. Como ha reducido la fe y la religión a una cuestión

---

42 «El bien común temporal propio de la sociedad civil no es puramente material como hoy parecen pensar muchos. Es el recto orden entre los individuos que componen una sociedad, para que cada uno pueda dirigirse a su último fin, que es Dios. El bien común temporal, como bien de un todo, es indisociable del bien de las partes: y el fin de cada individuo es Dios. Por eso el orden legítimo de la sociedad no puede ser independiente de esta ordenación a Dios de cada hombre» (R. García de Haro, *Karl Marx: El Capital*, Colección «Crítica Filosófica», E.M.E.S.A., Madrid, 1977, pp. 205-206).

43 *Ibídem*, p. 207.

44 Resulta fácil de entender la sintonía de los autores marxistas con el pensamiento spinoziano, pues difícilmente cabe una fundamentación más eficaz de sus ideas totalitarias.

política, todo el planteamiento de este tema se hace en relación a la autoridad civil: se trata de establecer si hay una libertad que debe ser respetada por el poder público y en qué medida, para no atentar a la pacífica convivencia de la comunidad.

Debe reconocerse a los individuos una libertad de pensamiento y de expresión por conveniencia política y, en último término, porque lo dicta la razón: «Es verdad que la autoridad puede con perfecto derecho considerar como enemigos a todos aquellos que no convienen absolutamente con sus doctrinas, pero no discutimos aquí los derechos del gobierno sino solamente aquello que es útil. Concedo, en efecto, que el soberano puede reinar violentamente y, por causas pequeñas, condenar a muerte a los ciudadanos; pero todos negarán que esto deba hacerse aceptando los sanos consejos de la razón» (p. 240, líns. 6-10). Siempre desde un punto de vista pragmático, poco después dice que en realidad el Estado carece de un derecho absoluto, porque no tiene poder para alienar a cada individuo todo su derecho natural [45], y el derecho de la autoridad está en función de su efectiva potencia.

Por tanto, conviene que haya una libertad de pensar y exponer las propias opiniones, pero dentro de ciertos márgenes para que no se perjudique la autoridad y, con ello, la pacífica convivencia de la sociedad, bien supremo irrenunciable. El único límite a esa libertad es que se reserve a la autoridad la facultad de deliberar y legislar en el terreno práctico todas las cuestiones, sin impedirlo o hacerlo vano, aunque eso pueda comportar en algunas ocasiones obrar contra conciencia porque haya que adoptar una conducta práctica contra las pro-

---

45 «Es imposible que el ánimo de un hombre pueda ponerse totalmente bajo la jurisdicción de otro; nadie —repito— puede alienar en favor de otros el propio derecho natural, entendido como facultad de pensar libremente y de expresar su juicio sobre cualquier argumento; ni puede ser jamás obligado a hacerlo» (p. 239, líns. 9-12).

pias convicciones. Esto es lo justo y virtuoso, pues «la justicia se apoya exclusivamente en la autoridad soberana, por eso nadie que rechace sus decretos puede llamarse justo»[46]. Pero, además, es plenamente conforme a las exigencias religiosas que consisten en la paz de la comunidad política; y, en último término, es lo que dicta la razón, pues ha sido ésta la que aconsejó a cada uno transferir su derecho natural en manos de la autoridad y obedecerla en todo lo que se refiere a la vida práctica.

Por tanto, son «sediciosas», y no están incluidas dentro de esa libertad, aquellas doctrinas que de un modo u otro rechazan el poder omnímodo del Estado, en lo que se refiere a la conducta, como los que sostienen un derecho divino por encima del derecho civil. Las demás, nunca podrán ser calificadas de sediciosas a no ser —dice Spinoza, con acentos autobiográficos— en «una sociedad corrompida, donde hombres fanáticos y ávidos de éxito, incapaces de soportar a quienes son de ánimo libre y honesto, han podido obtener tanto prestigio entre la masa que su autoridad vale más que la de los poderes legales» (p. 242, lín. 32-p. 243, lín. 1).

Spinoza termina este capítulo y la obra ilustrando los males que se producirán en una comunidad que no respete esa libertad de pensamiento y expresión, y por el contrario, cuántos bienes se obtienen cuando se reconoce.

El modo en que Spinoza armoniza la libertad de pensamiento con la autoridad absoluta del poder público tiene todo el sabor de una utopía política más: no es ni mucho menos, tan simple como él lo presenta, pensar y expresarse de modo contrario a lo que prescribe la autoridad, en el seno de una comunidad cuyo poder

46 «Justitia a solo summarum potestatum decreto pendet, adeoque nemo, nisi secundum earum recepta decreta vivit, justus esse potest» (p. 242, líns. 1-3).

político goza de un poder tan absoluto, sin que esa libertad venga eliminada; como si esas ideas no tuvieran inmediatas consecuencias en el terreno práctico y no significaran, por tanto, un peligro para la seguridad del poder constituido; la experiencia habitual en nuestros días —y en todos los tiempos— habla por sí sola.

No es nuestro propósito detenernos en el análisis de estos planteamientos estrictamente políticos de Spinoza, sino señalar que esas incoherencias de sus principios obedecen a una contradicción más profunda e insanable. Efectivamente, Spinoza concibe el Estado como una exigencia racional: es el modo de organizarse en sociedad que dicta la razón, para evitar los males que se originan cuando, en el estado de naturaleza, los hombres se mueven por sus instintos. Es, pues, una manera de garantizar una conducta racional, es decir, vivir libremente; sería un contrasentido que ese Estado creado por la razón para asegurar su libertad, se incautara de ella y pretendiera someter a quien le ha dado vida y le señala sus tareas. Por eso, si al explicar el origen de la sociedad habla de una transferencia genérica del derecho natural de los individuos en manos de la autoridad, en realidad parece aludir a la transferencia de aquella parte del derecho natural que no es racional, haciendo una neta separación entre conducta y conocimiento [47]. Así consigue Spinoza estructurar las cosas conforme a su idea previa: el fin perseguido absolutamente es la libertad incondicionada de la razón; para ello, elimina el verdadero papel de la religión, convirtiéndola en algo que atañe exclusivamente a la conducta, y establece el Estado como supremo árbitro en el terreno moral, de modo que siendo un producto de la razón no se confunde con ella, sino que le está sometido [48]. Pero esta separación entre conducta práctica y

---

[47] Cfr. G. Semerari, *o. c.*, p. 17.

[48] «... per Spinoza, a differenza di quanto accadrà in seguito, al essempio con Hegel (per il quale lo Stato è, secondo la cele-

conocimiento es imposible en su sistema: «La pretendida división de tareas —la práctica a la religión, el conocimiento a la filosofía— contrasta con la doctrina de Spinoza en que intelecto y voluntad son inseparables, es más, son una sola cosa. Si Spinoza hace ahora una afirmación así, es porque, en realidad, quiere salvar el principio del examen individual y de la libertad de opinión, no obstante su concepción del Estado como pura y exclusiva potencia: si la opinión hubiese podido influir sobre la conducta práctica, el Estado no hubiera podido dejarla libre»[49]. Entonces resulta muy problemático hablar de libertad; no pasa de ser algo teórico y, desde luego, en contradicción con su misma filosofía.

Toda la artificiosidad e incoherencia que presenta el pensamiento de Spinoza, cuando pretende armonizar la autoridad civil con la libertad individual, es fruto manifiesto de su punto de partida errado: pretender una libertad que sea autoafirmación absoluta, sin ninguna medida ni norma superior a la razón, conduce de modo irreparable a esos conflictos y contradicciones, que no existen cuando se empieza por reconocer cuál es la verdadera libertad.

Dios ha querido que el hombre le dé gloria reconociendo y amando libremente su Bondad, y por eso le ha concedido el entendimiento y la voluntad libre. Es decir, la libertad es un bien creado —don de Dios—, el modo propio de ir a Dios que tiene el ser humano y, por eso, es digna del máximo respeto, pues sin ella Dios no puede ser glorificado por el hombre.

Se entiende entonces claramente que la sociedad debe organizarse atendiendo al fin del hombre (Dios) y al

---

bre definizione della *Filosofia del Diritto*, "il razionale in sé e per sé"), lo Stato no è tutta la ragione: la ragione è piuttosto il criterio di valutazione degli Stati: quindi, lo Stato non è necessariamente ragione, quali che ne siano la forma e la struttura» *(ibidem*, pp. 17-18).

49 Cfr. A. Guzzo-V. Mathieu, *o. c.*, col. 886.

modo propiamente humano de alcanzarlo, que es la libertad; la libertad personal se ha de poner, pues, como un principio ordenador de la vida social.

Las transgresiones del orden moral que, de modo inmediato, repercuten sólo en el sujeto que las comete, no son competencia directa de la autoridad civil, que no puede entrar en el ámbito de la conciencia personal. Pero el mal uso de la libertad que rompe el orden social debe ser corregido, sin que eso constituya atentado alguno contra la libertad, pues se trata de una violación de la libertad personal de los demás y de otros bienes, cuyo respeto debe exigirse a cada uno. Y en este campo no cabe hacer esa separación teórica tajante de Spinoza, entre la libertad de pensamiento y expresión, y la conducta práctica.

Pero sobre todo, la conciencia personal no es norma absoluta y autónoma. Cada uno debe obrar conforme a su conciencia (es la libertad de cada conciencia), pero ésta debe responder a las normas objetivas de moralidad dadas por Dios (no hay libertad de conciencia): es una regla medida a su vez, que no crea normas, sino que aplica a cada circunstancia el orden querido por Dios. Por tanto, la libertad de pensamiento y de expresión encuentra su cauce de ejercicio y sus límites en el respeto al fin que Dios ha puesto a la criatura: para alcanzarlo le ha sido dada esa facultad.

En definitiva, es preciso tener bien presente que la libertad no es autonomía absoluta, sino aquella propiedad de la voluntad por la que el hombre puede adherirse interiormente y de modo originario al Bien. Querer hacer de la libertad algo absoluto es negar el orden al Bien que la regula: se concibe la libertad como si fuera su propia norma, es decir, se identifica libertad y bondad. Pero esa pretensión de autonomía —desvincular la libertad del Bien—, no es sino una elección mala, que esclaviza al hombre a sus deseos de autoafirmación, atando su libertad al error elegido. Spinoza busca esa

libertad como un medio para superar su condición de criatura porque, ante todo, le rebela estar medido, depender de algo que no sea su razón, cuando en realidad es la libertad el modo específico que tiene el hombre de dar gloria a Dios.

# NOTA BIBLIOGRAFICA*

Ediciones completas de las obras de Spinoza:

*Opera,* im Auftrag der Heidelberg Akademie der Wissenchaften, herausgegeben von Carl Gebhardt, 4 vol. Heidelberg, 1923-26.

*Opera quotquot reperta sunt,* rec J. Van Vloten et J. P. Land, 2 vol., Hagae, 1882-1883, Editio tertia, 1914.

*Oeuvres,* traduites et annotées par C. Appuhn, 3 vol., París, 1904.

*Oeuvres complètes,* textes nouvellement traduit et revu, présenté et annoté par R. Caillois, M. Francès, R. Misrahi. París, 1954. Esta edición, mejor que la anterior preparada por C. Appuhn, contiene en el apéndice *La vie de B. Spinoza,* de Jean Colerus, y *La vie de Spinoza par un de ses disciples* (el médico Lucas).

* * *

C. Appuhn, *Spinoza,* Paris, 1927.

L. Brunschvigg, *Spinoza et ses contemporaines,* Paris, 1894, 4.ª ed. 1951.

E. Chartier, *Spinoza,* Paris, 1938.

*Chronicon Spinozanum,* Hagae Comitis, curis Societatis Spinotianae, 4 vol. 1921-1927.

* Esta nota, sin ser exhaustiva, recoge las obras más significativas, aunque sean muy diversas en su valoración del pensamiento de Spinoza.

A. DARBON, *Le spinozisme*, Paris, 1916, 3.ª ed. 1950.
V. DELBOS, *Le problème morale dans la philosophie de Spinoza et dans l'historie du spinozisme*, Paris, 1893.
——, *Le spinozisme*, Paris, 1916, 3.ª ed. 1950.
A. DEREGIBUS, *La filosofia etico-politica de Spinoza*, Torino, 1963.
M. DUFRENNE, *Dieu et l'homme dans la philosophie de Spinoza*, en «Jalons», La Haya, 1966.
L. DUJOVNE, *Spinoza, ensayos filosóficos*, 4. vol., Buenos Aires, 1941-1945.
S. VON DUNIN-BORKOWSKI, *Der junge Spinoza*, München, 1910.
——, *Spinoza*, 4 vol., Münster, 1933-1936.
C. FABRO, *Introduzione all'ateismo moderno*, 2 vol., 2.ª ed., Studium, Roma, 1969.
K. FISCHER, *Spinozas Leben, Werke und Lehre*, Heidelberg, 5.ª ed. 1909.
J. FREUDENTHAL, *Spinoza, Sein Leben und seine Lehre*, Stuttgart, 1904.
——, *Spinoza. Vier Reden*, Leipzig, 1932.
G. FRIEDMANN, *Leibniz et Spinoza*, Paris, 1946.
C. GALLICET CALVETTI, *Spinoza. I presupposti teoretici dell'irenismo etico*, Milano, 1968.
C. GEBHARDT, *Spinoza. Vier Reden*, Heidelberg, 1927.
M. GUEROULT, *Spinoza*, Paris, 1968.
A. GUZZO, *Il pensiero di Spinoza*, Firenze, 1924; 2.ª ed., Torino, 1964.
A. GUZZO-V. MATHIEU, *Spinoza*, en «Enciclopedia Filosofica», vol. 4, Roma, 1957.
H. F. HALLET, *Benedict de Spinoza, The Elements of his Philosophy*, London, 1957.
S. HAMPSHIRE, *Spinoza*, London, 1956.
H. HÖFFDING, *Spinoza Ethica*, Heidelberg, 1924.
H. G. HUBBELING, *Spinoza's Methodology*, Assen, 1964.
H. H. JOACHIM, *A study of the Ethics of Spinoza*, Oxford, 1901.
P. LACHIEZ-REY, *Les origines cartésiennes du Dieu de Spinoza*, Paris, 1932.
R. MAC KEON, *Spinoza*, New York, 1925.
A. MALET, *Le Traité théologico-politique de Spinoza et la pensée biblique*, Paris, 1966.

P. MARTINETTI, *La dottrina della conoscenza e del metodo nella filosofia di Spinoza*, in «Rivista di Filosofia», n. 3, 1916.
R. MISRAHI, *Spinoza*, Paris, 1964.
G. H. PARKINSON, *Spinoza's Theory of Knowdledge*, Oxford, 1954.
F. POLLOK, *Spinoza. His Life and Philosophy*, London, 1899.
E. E. POWELL, *Spinoza and Religion*, Chicago, 1906.
G. RENSI, *Spinoza*, Milano, 1941.
A. RIVAUD, *Les notions d'esence et d'existence dains la philosophie de Spinoza*, Alcan, Paris, 1905.
L. ROTH, *Spinoza*, London, 1954.
B. ROUSSET, *La perspective finale de «L'Ethique» et le problème de la cohérence du spinozisme*, J. Vrin, Paris, 1968.
D. D. RUNES, *Spinozas Dictionary*, New York, 1951.
R. L. SAW, *The Vindication of Metaphysics. A Study in the Philosophy of Spinoza*, New York, 1951.
J. SEGOND, *La vie de Benoit de Spinoza*, Paris, 1933.
G. SEMERARI, *I problemi dello spinozismo*, Trani, 1952.
——, *Benedetto Spinoza*, en la «Grande Antologia Filosofica», vol. XIV, Marzorati Editori, Milano, 1968.
P. SIWEK, *L'âme et le corps d'après Spinoza*, Paris, 1930.
——, *Spinoza et le panthéisme religieux*, Paris, 1950.
——, *Au coeur du spinozisme*, Paris, 1952.
P. VERNIERE, *Spinoza et la pensée française avant la Révolution*, 2 vol., Paris, 1954.
N. A. WOLFSON, *The Philosophy of Spinoza*, 2 vol., Cleveland, 1965.
S. ZAC, *L'idée de vie dans la philosophie de Spinoza*, P.U.F., Paris, 1963.
——, *Spinoza et l'interprétation de l'Ecriture*, P.U.F., Paris, 1963.
——, *La morale de Spinoza*, P.U.F., Paris, 1966.

# INDICE

# COLECCION CRITICA FILOSOFICA

## OBRAS PUBLICADAS

1. RENE DESCARTES: DISCURSO DEL METODO — *C. Cardona.*
2. KARL MARX: ESCRITOS JUVENILES — *J. A. Riestra y A. del Noce.*
3. JEAN-PAUL SARTRE: CRITICA DE LA RAZON DIALECTICA Y CUESTION DE METODO — *J. J. Sanguineti.*
4. GYORGY LUCKACS: HISTORIA Y CONCIENCIA DE CLASE Y ESTETICA — *L. Clavell y J. L. R. Sánchez de Alva.*
5. K. MARX-F. ENGELS: LA SAGRADA FAMILIA Y LA IDEOLOGIA ALEMANA — *M. A. Tabet y A. Maier.*
6. K. MARX-F. ENGELS: MISERIA DE LA FILOSOFIA Y MANIFIESTO DEL PARTIDO COMUNISTA — *T. Alvira y A. Rodríguez.*
7. KARL MARX: EL CAPITAL — *R. García de Haro.*
8. F. ENGELS: DIALECTICA DE LA NATURALEZA Y DEL SOCIALISMO UTOPICO AL SOCIALISMO CIENTIFICO — *A. L. González y J. M. Ibáñez Langlois.*
9. JEAN-PAUL SARTRE: EL SER Y LA NADA — *L. Elders.*
10. A. COMTE: CURSO DE FILOSOFIA POSITIVA — *J. J. Sanguineti.*
11. DAVID F. STRAUSS: LA VIDA DE JESUS — *M. A. Tabet.*
12. LUDWIG FEUERBACH: LA ESENCIA DEL CRISTIANISMO — *G. Fabro.*
13. E. FROMM: MAS ALLA DE LAS CADENAS DE LA ILUSION Y LA REVOLUCION DE LA ESPERANZA — *A. Isoardi y A. Polaino.*
14. I. KANT: LA FUNDAMENTACION DE LA METAFISICA DE LAS COSTUMBRES — *A. R. Luño.*
15. P. BAYLE: PENSAMIENTOS DIVERSOS SOBRE EL COMETA — *T. Alvira.*

## OBRAS EN PREPARACION

VOLTAIRE: DICCIONARIO FILOSOFICO Y TRATADO SOBRE LA TOLERANCIA — *F. Ocáriz.*

D. HUME: DIALOGOS SOBRE LA RELIGION NATURAL — *J. Medina*

M. MERLEAU-PONTY: FENOMENOLOGIA DE LA PERCEPCION — *G. Perini.*

L. ALTHUSSER: LEER EL CAPITAL Y LA REVOLUCION TEORICA DE MARX — *A. Livi y H. Winter.*